

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة



سوسيولوچيا الدين





دانيال هيرڤيه ليجيه
چان بول ويلام

ترجمه عن الفرنسية
درويش الحلوجى

804

المشروع القومى للترجمة

سوسيولوچيا الدين

تأليف: دانييل هيرڤيه - ليجيه
چان بول ويلام
ترجمة: درويش الحلوجى



٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ٨٠٤
- سوسيولوجيا الدّين
- دانييل هيرڤيه ليجيه ، وچان بول ويلام
- درويش الحلوجى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب :

Sociologies et religion
Danièle HERVIEU – LEGER,
Jean Paul WILLAIME
Presses universitaires de France

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٢
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo
Tel: 7352396 Fax: 7358084

المحتويات

مقدمة

يضم هذا الكتاب مجموعة السيمنارات الخاصة بدبلوم الدراسات العليا المعمقة DEA التى قدمت بشكل مشترك فى كل من مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (قسم "العلوم الدينية")، تحت اسم "المقاربات والمفاهيم الأساسية العلوم الاجتماعية للأديان". هذا السيمنار قدمه المؤلفان معًا منذ عام ١٩٩٣ بشكل متناوب فى كل من مدرسة الدراسات العليا فى جادة راسباى EHESS وجامعة السوربون. بالإضافة إلى الطلاب المسجلين فى دبلوم الدراسات العليا المعمقة فى كل من المدرستين السابقتين، فإن هذا السيمنار الذى يتابعه كل عام حوالى خمسين فردًا، موجه كذلك إلى طلاب الدراسات العليا ممن يعدون أطروحة الدكتوراه فى علم اجتماع الأديان، وكذلك إلى الباحثين المهتمين بمثل هذا العرض للمؤلفين الكلاسيكيين فى مجال سوسيولوجيا الأديان (يأتى عدد من بين هؤلاء الباحثين ومعدى رسائل الدكتوراه من جامعات ومعاهد أخرى). لا يدل نشر هذا الكتاب على نهاية هذا التعاون الذى استمر سبعة أعوام؛ لأن هذا السيمنار لا يزال مستمرا، وإن كان قد اتخذ شكلاً جديدًا. لكن نشر هذه السيمنارات يشكل مرحلة وإضافة جديدة. لقد رأينا أن من الأهمية نشر ثمار هذه السيمنارات على جمهور أكثر اتساعًا. الأهمية والفائدة التى أظهرها هذا المشروع وكذلك النجاح الذى حققه أظهرا أنه يلبى حاجة تم التعبير عنها؛ ليس فقط من قبل الطلاب الذين لم تكن دراساتهم الأساسية فى علم الاجتماع، إنما كذلك من جانب هؤلاء الحاصلين على دبلومات فى علم الاجتماع، حاجة الحصول على عرض منهجى للتحليلات التى قدمها الرواد المؤسسون لعلم الاجتماع للواقع الدينى - إذا كانت المناقشات التى نتجت عن هذه السيمنارات قد ساهمت فى

تغذية وإثراء هذا العرض – وهذا شيء علينا أن نذكـره هنا على الفور، كما فعلنا ذلك من قبل على مدى هذه السنوات السبع؛ فإن أية مقدمة لهذا العمل لاتحل على الإطلاق محل المواجهات الفكرية المباشرة التى تتم مع المؤلفين، ولا محل إعادة القراءة الكاملة التى لا تعرف الكلل لأعمالهم.

لماذا العودة إلى أعمال الرواد الكلاسيكيين؟ الإجابة تتمثل في أن هذه الأعمال قد وضعت أسس هذا المجال من مجالات الدراسات الاجتماعية، كما أن أعمالهم قد حددت بعض الاتجاهات الكبرى فى مجال البحث السوسيولوجى، وأظهرت جوانب عديدة من التساؤلات التى برهنت على خصوبتها وقدرتها على الاكتشاف. إعادة قراءة أعمال الكلاسيكيين من زاوية تحليلاتهم للوضع الدينى، تكشف من جانب آخر عن طريقة ممتازة للدخول فى صلب إشكالياتهم العامة وكذلك لعرض مناهجهم فى التحليل. لكن، هل يجب التذكير بذلك؟ إن كل كبار رواد علم الاجتماع الكلاسيكيين قد تناولوا بالتحليل ظاهرة الأديان، كما أن هذا التحليل يحتل غالبًا مكانة لا يمكن تجاهلها فى مجمل أعمالهم، كذلك فإن ميلاد علم الاجتماع بصفته مجالاً علميًا مرتبطًا بقوة بالتساؤل عن مستقبل الأديان فى المجتمعات الحديثة. لقد كان علماء الاجتماع الكلاسيكيون فى الوقت نفسه علماء اجتماع الحداثة (الحداثة الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية، الثقافية)، كما كانوا مهتمين بالوعى التاريخى لهذا الشعور بالقطيعة مع الماضي، الأمر الذى جعلهم لا يقدرون على تجنب مواجهة دراسة الظاهرة الدينية خلال بحثهم عن تقديم رؤيتهم وتحليلاتهم الخاصة بانبثاق وظهور المجتمع الحديث، كذلك فإن إشكاليات هذه الظاهرة – عودتها للظهور، تحولها، حيودها – لا زالت مستمرة فى إلهام باحثين معاصرين، وهو ما يؤكد لنا أهمية أن نعود إلى هذه الأعمال الكلاسيكية. مثل هذه العودة إلى الأعمال الأصلية أكثر ضرورة من تناول التصدعات التى تشهدها بعض أنساق التفسير الكبرى – مثل تلك المتعلقة بنزعة التفسير الدنيوية – وهو ما يمثل فى علم اجتماع الأديان – مثله مثل مجالات علم الاجتماع الأخرى – مخاطرة التقليل من البحث السوسيولوجى ودفعه نحو نزعة وضعية متقنة بشكل أو بآخر فى تناول المعطيات، متناسية

بذلك التساؤلات المعرفية الكبرى والعمق التاريخى للتيارات الكلاسيكية فى علم الاجتماع. إن العودة إلى التحليل السوسيولوجى الذى قدمه هؤلاء المفكرون، هو أيضًا - وبشكل لا يمكن تجاهله - مقياس لمدى مواءمة مقارباتهم المنهجية فى تحليل التحولات الدينية المعاصرة.

إذا كان لدى علماء اجتماع الأديان تفضيل معروف للعودة الدعوبة إلى دراسة << الأعمال الكلاسيكية>> المتعلقة بمجالاتهم البحثية؛ فهل يعنى ذلك أن الفائدة – حتى العلمية – للدين تلتقى بالضرورة بالقدر نفسه مع نزعة تلقائية للارتباط بدراسة النصوص الأساسية، وكذلك العودة إلى المؤلفين "المقدسين" ؟ مثل هذا الافتراض ربما لا يخلو تمامًا من كل أساس، لكن الشيء الرئيسى ليس هنا بكل وضوح. إذا لم يستطع علماء اجتماع الأديان أن يتخلوا عن هذه العودة الدائمة إلى المصادر الأساسية، فإن هذا يرجع بداية إلى أن موضوع الدين كان منذ بداية الفكر السوسيولوجى لا ينفصل عن هدف العلم الاجتماعي. نحن نعلم أن الآباء الأوائل لعلم الاجتماع قد حددوا لهذا المجال الوليد طموحًا كبيرًا: طموح إقامة القوانين والأنساق التى تنظم الحياة فى المجتمع. كل ذلك قد استخدم بدءًا من توجهات منهجية وأنساق نظرية شديدة الاختلاف، سعت إلى قيام نظام عام لعالم اجتماعى يقدم إلى الخبرة المشتركة على أنه عالم من الفوضى الغامضة والمبهمة. مثل هذا المشروع تطلب – وفقًا للنص المصاغ من قبل دوركهايم فى مقدمة كتابه "قواعد المنهج الاجتماعي" – تفسير الحياة الاجتماعية، << ليس بواسطة المفاهيم التى يكونها أولئك الذين يشتركون فى هذه الحياة الاجتماعية، إنما بواسطة أسباب عميقة تخرج عن سيطرة الوعي>>. ذلك يتطلب فى الوقت نفسه، الشروع فى التحليل النقدى المنتظم للتفسيرات التى يقدمها الفاعلون الاجتماعيون لأعمالهم وللأوضاع والمواقف التى يعيشونها. هذا النقد للخبرات وللتعبيرات التلقائية و"الساذجة" للعالم الاجتماعى كان لا ينفصل بشكل واضح عن إعادة طرح المفاهيم الميتافيزيقية عن العالم، خصوصًا تلك التى تتقبل وتستدعى أى تدخل متجاوز للإنسان فى التاريخ.

فى هذين المجالين، وجد علم الاجتماع نفسه فى صدام ومواجهة مع الدين بشكل لا يمكن تجنبه. لقد تصادم علم الاجتماع مع الدين بداية باعتباره طريقة للبناء الاجتماعى للواقع، ونظامًا مرجعيًا يلجأ إليه الفاعلون تلقائيًا للتفكير فى العالم الذى يعيشون فيه. باسم هذه الصفة الأولى، شكل بعض النقد الموجه للدين (ولا يزال) نقطة عبور ضرورية لإضفاء الموضوعية على المعطيات المباشرة للخبرات التى انخرطت فيها الوقائع الاجتماعية، لكن علم الاجتماع واجه الدين بما هو عليه، وباعتبار أن الدين ذاته عبارة عن صياغة معرفية لتفسير العالم الاجتماعى الذى يجنح بعيدًا جدًا عن الدين إلى حدٍّ الاعتراف بحرية الفعل الإنساني، بينما الدين لا يدرك استقلالية العالم إلا فى حدود المشروع الإلهى الذى منح له. الهدف النقدى لعلم الاجتماع تصادم بالتالى من جهة أخرى مع الطموح الذى سعت إليه كل الأديان بإعطائها معنى شاملاً وعامًا للعالم واختزالها التنوع اللانهائى للخبرات والتجارب الإنسانية.

فى ظل هذه الصدمة بين المشروع التوحيدى للعلوم الاجتماعية الوليدة وبين الرؤية الواحدية للمنظومات الدينية، لا يمكن لعلم الاجتماع أن يُعرف إلا كمشروع للتفكيك العقلانى للشموليات الدينية عن العالم. لم يستطع علم الاجتماع أن يجد تأكيدًا أكثر قوة لمشروعية مشروعه النقدى إلا فى تحليل العملية التى تنخرط فيها حركة هذا التاريخ فى التراجع المتزايد لتأثير الفكر والمؤسسات الدينية فى حياة المجتمعات الحديثة. هذه المحاكمة للانكماش والتراجع الاجتماعى للدين – والتى يشار إليها بشكل عام بالنزعة "الدنيوية" – تبدو فى الواقع على العكس تماما من عملية توسع وانتشار العلم التى تشمل تطور الفهم العلمى للظواهر الدينية ذاتها.

لم يغب عن أيٍّ من مؤسسى علم الاجتماع أن يضع تطور الدين، بل وتحلله الفكرى، فى قلب تأملاته، ذلك على الرغم من الاختلافات، بل حتى التناقضات التى تعارض نظرياتهم عن الفعل الاجتماعى. إن العودة المنتظمة

إلى أعمال هؤلاء الرواد تحتل مكانة تتقدم على مشروع العلم الاجتماعى ذاته، ذلك المشروع الذى يتغذى مرة أخرى ويثرى من منابع التأمل التى يجب أن يجد فيها حيويته الدائمة، المشروع الذى يخضع كذلك لتفحص واختبار دقيق لطموحه النقدي. في الواقع، لا يوجد فى هذا الكتاب إلا مشروع يقدم للطلاب الذين ينخرطون فى الدراسة السوسيولوچية للوقائع الدينية، مشروع يحثهم على الانفتاح الملائم على الإشكاليات الكبرى التى تكون الأعماق الثقافية لهذا المجال. إن طموحنا من خلال تقديم هذا التقديم للمقاربات الكلاسيكية فى علم اجتماع الأديان، يهدف أيضا إلى التنبيه على أهمية ممارسة إعادة البناء النظرى المستمر الذى يشكل صفة أساسية للعلم الاجتماعى الحي. إن "الآباء المؤسسين" لعلم الاجتماع الذين يحتلون موضوع هذا الكتاب، يحملون معهم مشروعًا لعلم موحد، علم من الواجب أن يرتبط تطوره بالحركة التى لا تقاوم للعقلنة وتحرير أغلال العالم. إن غالبية هؤلاء العلماء – وإن استخدموا لهجات مختلفة – قد أعادوا تناول وتطوير موضوع انحسار معين لتأثير الدين فى المجتمعات الحديثة. البعض حيا حالة التحرر التى صاحبت فقدان هذا التأثير الديني. البعض الآخر أسف على حالة البرود العاطفى وجفاف القيم التى حملتها معها الأديان. كذلك فإن البعض الآخر قد فكر طويلا فى إمكانية إحلال القيم الدينية بأخلاق عامة ترتكز على العلم. تحملنا الحقبة التى نعيش فيها على الإشارة بقوة إلى الحدود، والمخاطر، وإلى الصدمات الممكنة الناتجة عن عودة خيبة الأمل العقلانية هذه، وفى إحصاء تنامى الإيمان والأشكال الجديدة من الطائفية الدينية التى تولد وضعًا من اللايَقين فى المجتمعات الموغلة فى الحداثة. إنها تدعو إلى تحديد الأشكال غير المسبوقة للخبرة الجمعية تجاه المقدس الذى لم تنفصل روابطه مع الدين الرسمى والذى يعود للظهور تحت أشكال أخرى. إن إعادة التناول النقدى هذه لما يسمى "الطابع الدنيوي" لا يخل بالتحليلات الكلاسيكية. إنها تدعو، على العكس، إلى إعادة الربط بين هذه التحليلات بشكل مختلف، إلى جعلها تظهر إمكانيات جديدة، وفى النهاية إلى إضفاء الجدل بشكل أكثر على

الحركة التاريخية لعملية ضعف القوة الاجتماعية للدين وكذلك العملية الخاصة بالديناميكية الطوباوية التى تعيد الخيال الدينى للظهور دائما تحت أشكال جديدة.

لكن ما تعريف العمل الكلاسيكى إذن؟ وكيف يمكن تبرير الاختيار الذى تم فى هذا الكتاب؟ بالنسبة للسؤال الأول، فلقد أجبنا عنه جزئيا بالإشارة إلى أن علم الاجتماع قد تشكل حول بعض الأعمال الكبرى التى رسمت طرقا حقيقية للتحليل، وكذلك حددت التساؤلات المؤسسة لهذا المجال. لكن عرض هذه "الأعمال المؤسسة" قد أدخلنا مع ذلك فى حالة اختيارات صعبة. بعض هذه الاختيارات تفرض من تلقاء ذاتها، على الرغم من حقيقة أن بعض "الأعمال الكلاسيكية" أكثر كلاسيكية من أعمال أخرى. ماركس وإنجلز، وماكس فيبر، وجورج زيمل، وإميل دوركهايم يفرضون أنفسهم بطريقة أكثر وضوحًا بحيث إنه من الممكن، فى كل حالة من هذه الحالات تحديد مدونة من النصوص النظرية تتعلق بشكل خاص بمعالجة موضوع الدين. بالإضافة إلى ما فرضه الاختيار الممكن من حيث الشكل، فإنه قد تجاوز ذلك وتوسع بشكل أكثر. لقد حسمنا هذه المسألة بداية بالاحتفاظ بمؤلفَيْن نادرا ما يحسبان ضمن المؤلفين الكلاسيكيين فى علم اجتماع الأديان، لكن من ناحية أخرى فإن أعمالهما قد وضعت بعيدا عن هذا المجال مع مرور الزمن، كما أنهما يبدوان لنا مناسبَيْن بشكل خاص من وجهة النظر المتعلقة بالنقاش الحالى حول الحداثة الدينية واتجاهاتها. أول هذين المؤلفين هو توكفيل Tocqueville الذى تمس تأملاته حول العلاقة بين الدين والحرية والديموقراطية بشكل مباشر، التساؤلات المعاصرة حول تنظيم وإدارة النشاط الدينى فى المجال العام. أما ثانيهما فهو هالبواش Halbwachs الذى يطرح كل الأسئلة الكبرى التى تعتبر اليوم بمثابة الأسئلة الخاصة بعلم اجتماع الهويات الدينية فى إطار الحداثة، وذلك من خلال مسألة الانفراط التعددية وإعادة تشكيل الذاكرة فى المجتمع الحديث. إن اختيار هذين المؤلفين اللذين تلتئم بهما فصول هذا الكتاب ينبثق من اعتبارات أخرى. إذا كنا نرى أنه من الأهمية الاحتفاظ

بجابرييل لوبرا Henri Desroche Gabriel LeBras وهنرى ديروش ضمن هذا العرض للشخصيات "المؤسسة"، فإن هذا لا يعود فقط إلى أن أعمالها تعتبر بالضرورة جزءا أساسيا من المعرفة الثقافية الضرورية لأى باحث مبتدئ، إنما كذلك لأن الدور الذى قام به كل منهما فى إنشاء علم اجتماع الأديان الفرنسى والفرانكفونى غير معروف كثيرا، بل يعتبر مجهولا إلى حد ما. بتقديمنا هذين المؤلفين فإننا نهدف إلى إثبات دورهما التاريخى فى صياغة بنية هذا المجال، وفى الوقت نفسه الكشف عن عملين نادرا ما يلقى الضوء عليهما اليوم، عملان يفتحان أيضا - حسب ما نرى - طرقا مثيرة فى موضوعات مختلفة. إنها مناسبة لكى نقول - بصدد علم اجتماع الأديان بشكل خاص - إننا لم نأخذ فى الاعتبار فى هذا الكتاب المؤلفين الكلاسيكيين من العالم الأنجلوسكسونى (مثل بيتر بيرجر). بالنسبة لعلم اجتماع الأديان الأنجلوسكسونى وخصوصا علم الاجتماع الأمريكى، فإن كتابًا آخر يصبح فى الواقع ضروريًا. إن الشخصيات الثمانية التى قمنا باختيارها هى فى نهاية الأمر شخصيات معروفة ومعترف بها فى حد ذاتها، مع بعض الاختلافات فى التقدير متقاربة داخل الجماعة العلمية العاملة فى مجال علم الاجتماع. إن هذا لا يمنع بطبيعة الحال من أن اختيارنا يعكس أيضا ذوقنا واهتماماتنا الخاصة كباحثين. تتناول فصول هذا الكتاب تباعا كلاً من كارل ماركس، أليكسى دى توكفيل، وماكس فيبر، وجورج زيمل، وإميل دوركهايم، وموريس هالبواش، وجابرييل لوبرا، وهنرى ديروش. دانييل هيرفيه-ليجيه قامت بتحرير الفصول الخاصة بكل من دوركهايم، وهالبواش، ولوبرا وديروش، بينما قام چان بول ويلام بتحرير الفصول المتعلقة بكل من ماركس، وتوكفيل، وفيبر، وزيمل. إذا كان المؤلفان اللذان يعملان ويتعاونان معا منذ سنوات عديدة، يتحملان معا مسئولية هذا العمل، فإن كلا منهما قد احتفظ بأسلوبه الخاص وبتوجهاته المفضلة فى البحث. لم يشكل هذا الأمر أية عقبة أمام المؤلفين ولن يسبب كذلك أية مشكلة أمام القراء، وبالأحرى فإن كل فصل يعتبر عملا مستقلا ويمكن قراءته بشكل منفصل. بالنسبة لكل عالم

اجتماع من العلماء الذين تم اختيارهم فى هذا الكتاب فلقد أرفقنا مختارات من أعماله فى جزأين:

١- أعماله الأساسية المتعلقة بتحليل الأديان.

٢- الدراسات الأكثر أهمية التى خصصها فى أعماله لهذا الموضوع.

نود أن نوضح فى النهاية أن هدفنا من هذا العمل لم يكن تقديم كتاب من نوع "الكاتب وأعماله" ولا تقديم عرض مفصل لكل مؤلف عن تكوين عمله ذاته، ولا التأثيرات التى مورست عليه ولا التفسيرات التى أعطيت لأعماله. حقيقة إننا نجد عناصر تكشف عن هذين النوعين، لكنها تنخرط ضمن هدف أكثر اتساعا وهو تقديم إمكانيات وأدوات إلى الطلاب والباحثين تمكنهم من العمل على ملفات علم الاجتماع المعاصر أو علم الاجتماع التاريخى للأديان الذى يهتمون به فى دراساتهم. بحكم أن عملنا يتعلق بما هو معاصر، فلقد فضلنا بالضرورة تناول الأفكار والتأملات التى تظهر ملاءمة هذه الإمكانية أو تلك فى تحليل التحولات والتغيرات المعاصرة فى الأديان. فى الواقع إذا كنا نقرأ ونعيد قراءة الأعمال الكلاسيكية، فذلك لأننا نجد فيها منابع دائمة للإلهام وللتساؤل حتى يمكن أن نحلل ما تشهده الظواهر الدينية حاليا من حالات التفكك وإعادة التكوين.

دانييل هيرڤيه-ليجيه

چان بول ويلام

الفصل الأول

كارل ماركس
(١٨١٨-١٨٨٣)

فردريك إنجلز
(١٨٢٠-١٨٩٥)

ملاءمة وحدود التحليل الماركسى للدين

لماذا الاهتمام بالماركسية من وجهة نظر علم اجتماع الأديان؟ فى الواقع نحن نعرف ماركس وانجلز بشكل أفضل فيما يتعلق بنقدهما الفلسفى والسياسى للدين (" الدين أفيون الشعوب") أكثر من كونهما عالمى اجتماع يهتمان بالظواهر الدينية. إذا كان من الصحيح أن عناصر التحليل الخاص بالظواهر الدينية التى نجدها لدى ماركس وإنجلز – لدى إنجلز أكثر مما لدى ماركس – تقع ضمن إطار نقدى للدين بمجمله، فإن ثمة حقيقة لا تقل عن ذلك وهى أن كلا من ماركس وإنجلز قد قدما عناصر أساسية فى التحليل كما طرحا تساؤلات تتعلق بلا جدال بالمعالجة السوسيولوجية. التساؤلات الخاصة بالاغتراب، الهيمنة والأزمة الاجتماعية هى عناصر وتساؤلات أساسية فى التحليل الماركسي. الاغتراب بجانب مسألة التشوهات والانحرافات المختلفة التى تتدخل فى رؤية العالم الاجتماعى الذى يشكله الفاعلون. الهيمنة، مع الأهمية الحاسمة لعلاقات القوة فى تحليل الظواهر الدينية، خصوصا العلاقات

الطبقية الناتجة عن العلاقات التى تتشكل فى إطار العمل الإنتاجي. الأزمات، مع الخصوم الطبقيين، كبعد أساسى فى حياة المجتمعات وفى تطورها. هذه الأسئلة التى تتشكل بنية تحليل المجتمع الرأسمالى والتى طورت بواسطة ماركس وإنجلز، تشكل أيضا بنية منهجهما فى معالجة موضوع الدين: الدين كحالة اغتراب تعتم وتحجب إدراك وفهم العالم الاجتماعي، الدين كعامل لإضفاء الشرعية على الهيمنة، الدين الذى يتخلله ويتقاطع معه صراع الطبقات. كل هذا تم تناوله ضمن منظور فلسفى وسياسى يستخلص النهاية المستقبلية للظواهر الدينية، تلك التى سيتم إحلالها بالمادية الجدلية التى تعتبر بمثابة بديل علمى وتقدمى للرؤى الدينية للإنسان عن العالم.

إن الخطاب الماركسى حول الدين لا يتكون فى الواقع فقط من تحليل سوسيولوجى لظاهرة الدين، إنه يتكون أيضًا من نقد فلسفى وسياسى للدين. خطاب هو وريث لفلسفة التنوير ولمنهج لودفيج فيورباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤ – ١٨٧٢) الذى قدم موجزًا أنثروبولوجيا للدين فى كتابه "جوهر المسيحية" (L'Essence du christianisme) عام ١٨٤١ محللا فيه "الاغتراب الديني" بوصفه إسقاطًا وهميًا من قبل الإنسان لوجوده كإنسان وللوجود الإلهي. أما فيما يتعلق بالنقد السياسى فإنه يرى فى الدين بشكل أساسى أداة تستخدم من قبل الطبقة المسيطرة من أجل إضفاء الشرعية على سلطتها ومن أجل منع أى تمرد من جانب المسيطر عليهم. من وجهة النظر السوسيولوجية نرى أن الماركسية تعتبر الأديان كظواهر تنتمى إلى البنية الفوقية لا تتمتع إلا باستقلالية نسبية جدا بالنظر إلى الأساس الفعلى للمجتمع: قطاع الإنتاج المادى والعلاقات الاجتماعية التى تتشكل فيه. على الرغم من أن التحليل السوسيولوجى هو الذى يهمنا هنا، فإنه من الضرورى مع ذلك تقييم النقد السياسى الذى عبر عنه ماركس وإنجلز، ذلك أن النقد السياسى للدين يسيطر فى منهجهما بشكل كبير فى أغلب الحالات على التحليل السوسيولوجى للظواهر الدينية.

كارل ماركس وفردريك إنجلز:

حياة مناضلين

ولد كارل ماركس فى تريفز عام ١٨١٨ لعائلة من أصل يهودى تحولت إلى عدم الاكتراث بالدين، ودخلت فى روح التحرر التى حملها عصر التنوير. من جانب والده كما من جانب والدته ينحدر ماركس من عائلة حاخامات. تم تعميد والده هيرشيل ماركس فى عام ١٨١٦ كبروتستانتى وذلك حتى لا يفقد مهنته كمحام فى مقاطعة رينانى الواقعة تحت السيطرة البروسية. تعمد ماركس ذاته فى الكنيسة وفقا للمذهب البروتستانتي. درس ماركس الفلسفة والقانون فى بون وبرلين كما حصل على دكتوراه فى الفلسفة عام ١٨٤١. عمل صحفيًا ثم رئيسًا للتحرير فى جريدة رينان "Rheinische Zeitung وهي جريدة ذات اتجاه ديموقراطى ثورى، هاجر إلى فرنسا فى عام ١٨٤٣ بعد إغلاق ومنع الحكومة البروسية لجريدة رينان. تم طرده من فرنسا من قبل جوزو Guizot بناء على طلب حكومة بروسيا، ولجأ إلى بروكسل عام ١٨٤٥. تم طرده من بروكسل فى مارس ١٨٤٨، ودعى للعودة إلى فرنسا من قبل الحكومة المؤقتة التى تشكلت عقب ثورة ١٨٤٨ (فبراير). فى هذا العام ظهرت طبعة البيان الشيوعى Le Manifeste communiste الذى كلفته به الرابطة الشيوعية عقب مؤتمرها الثانى الذى عقد فى لندن فى شهر نوفمبر ١٨٤٧. عاد كارل ماركس إلى ألمانيا، ثم هرب مرة أخرى ولجأ فى نهاية الأمر إلى لندن عام ١٨٤٩. فى لندن نشر الجزء الأول من كتابه "رأس المال" Capital عام ١٨٦٧، كما أسس المنظمة الدولية للعمال (الأممية الأولى). توفى فى لندن عام ١٨٨٣. لم يتقلد ماركس منصب أستاذ فى الجامعة على الإطلاق. تمكن من العيش رغم عدم وجود موارد ثابتة للحياة وذلك بفضل المساعدة المالية لصديقه ومعاونه إنجلز وهو رجل صناعة غنى التقى به ماركس في باريس عام ١٨٤٤.

ولد فردريك إنجلز فى بارمن (مقاطعة رينان) عام ١٨٢٠، من عائلة تعمل فى صناعة الغزل واستقرت أيضا فى مدينة مانشستر فى انجلترا. كان إنجلز يتمتع بإيمان دينى عميق فى طفولته كما تأثر بحركة التقوى البروتستانتية. يقول إنجلز "لقد تربيت داخل أقصى التطرف الأرثوذوكسى ومذهب التقوي". احتفظ إنجلز بمراسلات منتظمة مع صديقين من رفاق الطفولة وهما الأخوان جرابر Graeber وكانا طالبين يدرسان اللاهوت البروتستانتى [1]. تظهر هذه المراسلات إنجلز مترددًا بين معتقداته العقلانية وبين وعيه الدينى القديم (ينسب إلى إنجلز شعر كتبه عن المسيح). لكن إنجلز تخلى سريعا عن الإيمان الدينى الذى طبع طفولته.

التحليل السوسيولوجى والنقد الفلسفى والسياسى للدين

يشرح ماركس فى نقده لفلسفة القانون عند هيجل (نشر عام ١٨٤٤ فى الحوليات الفرنسية/الألمانية) لماذا كان نقد الدين حسب رأيه أمرًا مفروغًا منه، أما الأمر الآن فيتعلق بتركيز التحليل والنقد ليس على الدين إنما على المجتمع الذى ينتج الوهم الدينى ويحتفظ به:

"فيما يتعلق بألمانيا فإن نقد الدين من حيث الأساس قد انتهى، كما أن نقد الدين هو الشرط الأولى لكل نقد. (...). ان أساس النقد اللادينى هو: إن الإنسان هو الذى ينتج الدين وليس الدين هو الذى ينتج الإنسان. (...). *الإنسان هو عالم الإنسان*، الدولة، المجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، كوعى معكوس *للعالم*، لأنهما فى حد ذاتهما عبارة عن عالم معكوس. الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، إنه موسوعته الكلية، منطقه فى صورة شعبية، نخوته الروحانية، Enthousiasme، إنه عقابه الأخلاقى، إطراؤه الاحتفالي، إنه عزاؤه وتبريره الكوني. إن الدين هو الإنجاز الرائع *للكائن البشرى* ، لأن الكائن البشرى لا يمتلك واقعًا حقيقيًا. النضال ضد الدين

بالتالى هو النضال بشكل غير مباشر ضد *هذا العالم* الذى يعتبر الدين بمثابة عبيره الروحى.

"الحاجة إلى الدين هى فى جانب منها تعبير عن الحاجة الواقعية، ومن ناحية أخرى *احتجاج* على الخطر الواقعي. الدين هو حسرة الخالق المضطهد المظلوم، هو روح عالم بلا قلب، كما أنه بمثابة روح الظروف الاجتماعية التى استبعدت منها الروح. الدين هو أفيون الشعوب.

"إن إلغاء الدين باعتباره سعادة *وهمية* للشعب هو الشرط الذى يشكل سعادته *الفعلية*. الدين هو المطالبة بأن يتخلى الشعب عن الأوهام الخاصة بوضعه، ذلك يعنى *المطالبة بأن يتخلى عن وضع يحتاج إلى الأوهام*. إن نقد الدين إذن يوجد فى بذرة *نقد هذا الوادى من الدموع الذى يكلل الدين هالته*. (...). إن نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض، ونقد الدين يتحول إلى نقد القانون، نقد الثيولوجى يتحول إلى نقد السياسة" [2]..

هذا النص يظهر على الفور أن تحليل الدين من وجهة النظر الماركسية هو تحليل أساسى وثانوى فى نفس الوقت. أساسى لأنه يمثل نقطة الانطلاق فى تحليل نقدى للوضع الإنسانى وللمجتمع، وهو ثانوى لأن التحليل فى جانب كبير قد تم بالفعل، يجب الذهاب إلى تحليل هذا المجتمع الذى ينتج الاغتراب الديني، اغتراب يشكل "منظومة ونسق الاغتراب بجميع أشكاله (اغتراب، استغلال، تبعية...إلخ.)؛ لقد خلق الإنسان خارجه قوة لا يعرفها مثل قوته الخاصة ثم استعبدته"[3]. يفهم من هذا لماذا لا يعتبر الدين فى النصوص الماركسية كواقع فى ذاته sui generis يتمتع بمنطقه الخاص، إنما يعتبر كواقع ناتج عن الظروف الاجتماعية المحددة. وجهة النظر هذه لم تمنع ماركس وإنجلز من الاعتراف بأن الدين ليس فقط "تعبيرًا عن البؤس الواقعي" إنما هو أيضا "احتجاج" ضد هذا الواقع البائس، وهذه طريقة لقول أنه إذا كان الدين شيئًا وهميًا، فإن هذا ليس بوهم: إنه يقابل وضعًا حقيقيًا من تمزق الإنسان الذى لا يمكن التغلب عليه إلا إذا أمكن القضاء على الاغتراب

الاقتصادى – وهو الأساس الحقيقى لكل اغتراب – بوصف الدين بأنه "أفيون"، يستخدم ماركس مجازًا لا يعتبر أصيلاً فى زمنه، لقد استخدم كل من موس هيس (١٨١٢-١٨٧٥ Moses Hess) وهينريش هاين (١٧٩٧-١٨٥٦ Heinrich Heine) هذا التعبير من قبله، بل إن "كانت" نفسه استخدم ذلك التعبير فى ملاحظة فى الطبعة الثانية من كتابه "الدين فى حدود العقل البسيط" (Emmanuel Kant – ١٧٩٤)[4].. لكن بالحديث عن الدين "أفيون الشعوب" يسجل ماركس على الفور نقده للدين من منظور سياسى. بالنسبة لماركس ذلك يعنى «تحرير الوعى من التسلط الديني" (نقد برنامج حزب العمال الألمانى ١٨٧٥)[5].

سينقد ماركس بهذا المعنى "حرية الوعي" البرجوازى الذى يبدو له أنه عبارة عن "كل الأنواع الممكنة من حرية الوعى الدينى". يؤكد ماركس فى الكتاب الأول من رأس المال (١٨٦٧) على أن "الصورة الدينية عن العالم الواقعى لا يمكن أن تختفى إلا عندما تقدم ظروف العمل والحياة العملية للإنسان علاقات شفافة وعقلانية مع أقرانه ومع الطبيعة"[6].. ذلك يعنى تحرير الحياة الاجتماعية من "هذا الضباب الروحانى الذى يحجب عنها الرؤية".

بتأكيده على أن " *الإنسان هو الذى صنع الدين وليس الدين هو الذى صنع الإنسان*" يعلن ماركس عن مبدأ ستأخذ به العلوم الاجتماعية وإن كان من منظور مختلف فى معالجتها للظواهر الدينية: تمثيلات الألوهية، أشكال وطرق التقاليد والطقوس، أساليب الحياة وأشكال التجمعات المرتبطة بالعوالم الدينية التى تعتبر هنا ظواهر إنسانية يتم دراسة مَنْشَئها وتطورها وتأثيراتها. لكن الرؤية هنا مختلفة بالقدر الذى لا يهدف فيه التناول العلمى للظواهر الدينية أن ينقد التعبيرات الدينية ضمن إطار أية نظرية تتخلى عن الدين، لكن من خلال اعتبار هذه الظواهر كظواهر اجتماعية. إن التأثيرات النقدية التى لا جدال فيها لمثل هذا التناول ذات طبيعة مختلفة تماما عن تلك الناتجة عن اتخاذ موقف فلسفى معاد للدين.

فى التناول الماركسى يقوى النقد الفلسفى والنقد السياسى كل منهما الآخر. لقد كتب ماركس ذلك فى فترة زمنية وفى بلاد واجهت بالفعل وضعًا شديد التشابك والتداخل بين الظواهر الدينية والسياسية، وضع انخرطت فيه الكنيسة اللوثرية فى دولة وصفت بأنها مسيحية – بروسيا فردريك هيلمان الثالث، والرابع، ثم جولوم الأول – كذلك فلقد شاركت الكنيسة بنشاط فعلى فى إضفاء الشرعية على السلطة القائمة وعلى الوضع الاجتماعى القائم. إنه لأمر أكثر أهمية التذكير بأن الاشتراكية السابقة على ماركس لم تظهر أى عداء من حيث المبدأ تجاه الدين بشكل عام وتجاه المسيحية بشكل خاص. إذا كان الاشتراكيون غير متجانسين فى مواقفهم بشكل عام، إلا أن الكثير منهم قد جاهر بمشاعره الدينية ذات الطابع الإنسانى والمستوحاة من المسيحية (مثلا؛ فوربيه، كابيه، فايتلينج...). ينقد ماركس وإنجلز بحسم هذه الاشتراكية الطوباوية المتأثرة بالإيحاءات الدينية، فهما ينقدان مثلا فيلهم فايتلينج (١٨٠٨-١٨٧٥) الذى يخلط الشيوعية والمسيحية اليسوعية فى نوع من النزعة الإنجيلية المعادية للإكليرك حيث يقدم المسيح باعتباره الثورى الأول (إنجيل الخاطئ الفقير، ١٨٤٣-١٨٤٥). فى مواجهة اقتراح فايتلنج " أن كل البشر إخوة " كشعار للحزب الشيوعى الوليد، يرد ماركس وإنجلز على ذلك وهما يشعران بصعوبة أن يكونا إخوة لبعض البشر، يفضلان الصياغة التى تقول " يا عمال العالم اتحدوا " كشعار بديل. موس هيس (١٨١٢-١٨٧٥) الملقب " بالحاخام الشيوعى " مارس تأثيرًا عميقًا على كل من ماركس وإنجلز لكن كلا منهما كان ينقد بشكل متزايد شيوعيته الأخروية (أى التى تبشر بالنعيم فى العالم الآخر). التداخل العميق بين النقد الفلسفى والنقد السياسى للدين لدى ماركس وإنجلز عقد من علاقتهما مع الاشتراكيين الفرنسيين الذين بدوا حذرين مرتابين تجاه "الولع المعادى للدين لدى الألمان"(7).

فى عام ١٨٤٧ يكتب ماركس فى الجريدة الألمانية فى بروكسل متخذًا موقفًا حادًا من "المبادئ الاجتماعية للمسيحية" التى تستوحى حسب

رأيه السياسة الاجتماعية للحكومة البروسية (يرد ماركس أيضا على مقال نشر في جريدة المراقب الريناني وهي الجريدة شبه الرسمية للحكومة). مثل هذا النقد يظهر الطابع الخلافي الشديد لمعالجة ماركس، وهو نزاع يفسر بالنضال السياسي الذي انخرط فيه ماركس:

" لقد كان أمام المبادئ الاجتماعية للمسيحية ثمانية عشر قرنا حتى الآن لكي تتطور وهي ليست في حاجة بعد الآن إلى جهود إضافية لتتطور بمساعدة مستشارين للكرادلة البروسيين.

"لقد بررت المبادئ الاجتماعية للمسيحية العبودية في العصور القديمة، وعظمت من قنانة ورِقِّ العصور الوسطى، كما أنها تتقدم أيضًا عند الحاجة للدفاع عن اضطهاد وقمع البروليتاريا حتى لو كانت تقوم بذلك بإظهار قليل من الألم.

"تبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بضرورة وجود طبقة مهيمنة وطبقة مقهورة ومستغلة وهي لا تقدم لهذه الطبقة الأخيرة إلا التمنيات الورعة التي ترغب الطبقة الأولى في إظهار أنها رحيمة ومحبة للإحسان.

"تضع المبادئ الاجتماعية للمسيحية في السماء التعويض عن كل هذا الجوع الذي يتحدث عنه من ينصحوننا وهم يبررون بذلك وجودهم الدائم فوق هذه الأرض.

"تعلن المبادئ المسيحية أن كل دناءة القاهرين تجاه المقهورين هي بحق عقوبة الخطيئة الأولى وخطايا أخرى، أو هي الامتحان الذي يعاقب به الله بحكمته اللانهائية هؤلاء الذين يكفرون عن خطاياهم.

"تبشر المبادئ الاجتماعية للمسيحية بالتخاذل والمهانة، احتقار الذات، الإذلال والخزي والهوان، بالعبودية، بالإذلال، باختصار بكل صفات النذالة والتحقير، إن البروليتاريا التي لا تريد أن تعامل باحتقار في حاجة إلى شجاعتها، بالشعور بكرامتها، باعتزازها بنفسها وبروحها في الاستقلال أكثر من حاجتها إلى الشعور بالألم.

"المبادئ الاجتماعية للمسيحية هى مبادئ الرياء والنفاق وأن البروليتاريا طبقة ثورية" (٨٢-٨٣).

لتقييم مثل هذا النقد السياسى للدين، ثمة طريق وحيد ممكن من وجهة نظر العلوم الاجتماعية: الرجوع إلى الوقائع، أى إلى المواقف والتصرفات الفعلية للكنائس وللمسيحيين تجاه المشاكل الاجتماعية، وبشكل خاص تجاه المسألة العمالية فى القرن التاسع عشر. إن ذلك يعنى دراسة التأثيرات السياسية/الاجتماعية للمذاهب المسيحية تاريخيًا وعمليًا وليس الهدف أن تستنتج المسيحية تعريفًا عامًا للتأثيرات السياسية/الاجتماعية التى لم يكن فى إمكانها إلا أن تحملها. إن طريق المؤرخ وعالم الاجتماع لا يمكن هنا إلا أن يتمايزا عن تحليل يعتبر، بدءا من مثال المسيحية، أن كل دين هو دين محافظ ورجعى وذلك بسبب من الافتراضات الفلسفية المتضمنة فيه. ثمة تعبيرات دينية كانت، ولازالت حتى اليوم وستظل غدًا بمثابة "أفيون الشعب": هذا شيء لا جدال فيه. عند ظهور المجتمع الصناعى، قام بعض رجال الإكليريك الكنسى بالدفاع فعليًا من خلال مواعظهم التبشيرية عن "القانون الإلهى لعدم المساواة الطبيعية" وعن "العمل كتكفير وكفارة عن الذنوب"، بل إنهم حتى وإن كانوا مهمومين ببؤس العمال، إلا أنهم قاموا بحث هؤلاء على "ألا يضعوا ويحصروا آمالهم وعواطفهم فوق هذه الأرض فقط" [8]. لكن مما لا جدال فيه أيضا أن التعبيرات الدينية كانت، ولازالت حتى اليوم وستظل فى المستقبل عوامل لانعتاق وتحرير الشعوب المقهورة[9]. إن التأثيرات السياسية/ الاجتماعية لدين ما – إذا كان الأمر يتعلق بالمسيحية أو الإسلام أو أى ديانة أخرى – ليست ثابتة ونهائية إلى الأبد كما أن نفس التقاليد الدينية يمكن لها وفقًا للظروف الزمنية والسياقات المختلفة، أن تضفى مشروعية على الهيمنة أو تضفى المشروعية أيضًا على التمرد والاحتجاج، ذلك إذا لم تضف الشرعية على الاثنين معًا. إن النقد السياسى لماركس هو نقد وحيد الجانب بدرجة كبيرة حيث يتمحور على نقد فلسفي يرى فى الدين اغترابًا للإنسان كما يتغذى من وضع تاريخى يؤكد فى جزء كبير منه صحته عمليًا.

من ناحية أخرى، يمكن القول أنه فى مواجهة الثورة الصناعية وتكوين الطبقة العاملة، آثرت الكنائس كثيرًا المواقف السياسية / الاجتماعية المحافظة بحيث تكفلت الحركة الاشتراكية التى استندت إلى نقد لاذع للدين بالدفاع عن المصالح العمالية. فى الواقع، لا يجب أن ننسى - كما وضحت ذلك بشكل جيد أعمال إميل بولا Emile Poulat (10) - أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تعارض البرجوازية الليبرالية فى نفس الوقت الذى كانت توجه النقد فيه ليس فقط إلى الاشتراكية إنما إلى الرأسمالية أيضا : فى الرسالة البابوية (Quanta cura et le Syllabus) "١٨٦٤" يدين البابا بى التاسع Pie IX ظلم الليبرالية الاقتصادية فى نفس الوقت الذى يدين فيه الشيوعية والاشتراكية. فى عام ١٨٤٣، حوالى خمسين عاما قبل إعلان الرسالة البابوية " Rerum Novarum" (الرسالة الاجتماعية لعام 1891)، قام الكاردينال أفر Affre فى باريس بتقديم "محاكمة نظام الرأسمالية الصناعية ذاته، ونظام الليبرالية الاقتصادية التى لا يحدها قانون ولا تحكمها أخلاق وما أدت إليه من نتائج: انخفاض الأجور "إلى الحد الأدنى الضرورى"، خضوع العامل إلى "عبودية" جديدة هى عبودية "الفقر والعوز"، بينما يقوم الاقتصاد العلمى "بحساب ما يجب من بؤس وقمع حتى يتوسع" (11).. دون أى رغبة فى الإقلال من مسئولية هذا الطرف أو ذاك ودون إنكار العلاقات الصعبة للمسيحية مع العالم العمالى فى القرنين التاسع عشر والعشرين (12). ، يمكن القول أن الإلحاد الماركسى قد قوى كثيرا من النزعة السياسية/الاجتماعية المحافظة للكنيسة وأن الحركة العمالية حققت ذاتها عبر نقدها للدين حيث كانت تعتبر أن ممثلى الأديان يقفون فى المعسكر الرجعى.

على الرغم من أن التحليل الماركسى انحصر فى هذا النقد الفلسفى والسياسى للدين، إلا أننا نجد مع ذلك فى هذا التحليل الذى تحدد كثيرا بهذا النقد، عناصر تحليل سوسيولوجى للظواهر الدينية مثيرة للاهتمام من وجهة نظر العلوم الاجتماعية. تظهر هذه العناصر عبر ثلاثة اتجاهات كبرى:

١- مساهمة فى علم اجتماع الأيديولوجيات.

٢- تحليل ماكروسوسيولوجى.

٣- مساهمة فى علم اجتماع الطبقات الاجتماعية. لقد أضاف علم الاجتماع الماركسى إلى كل هذه المستويات الثلاثة إضافة هامة. سنمر بشكل سريع على كل من هذه المستويات.

تحليل الدين كمساهمة فى علم اجتماع الأيديولوچيات

مفهوم الأيديولوچيا مفهوم مركب ومتعدد المعانى فى أعمال ماركس وإنجلز. فى الواقع، تبدو الظواهر الأيديولوجية بشكل مختلف وفقًا للزاوية التى يتم بها النظر إليها: سياسية، فلسفية أو تاريخية. إذا نظرنا إليها من وجهة النظر السياسية فهى تبدو كمنظومات للتعبير فى خدمة السلطة. تعرف الأيديولوجيا من هذا المنظور أساسًا عبر وظيفتها فى إضفاء الشرعية على السلطة، وتبدو بالتالى كمجموعة من التعبيرات المرتبطة بالهيمنة. من ناحية أخرى إذا نظرنا إليها من وجهة النظر الفلسفية مدركين الأيديولوجيا كنظام من التعبيرات التى تترجم الواقع بشكل مشوه ومنحرف، نجد أن وظيفة عدم المعرفة والجهل هى التى تظهر فى الدرجة الأولى من الأهمية، واقع أن الأيديولوجيا تشكل تمثيلاً زائفًا عن الواقع الاجتماعي. فى النهاية، إذا نظرنا إليها من وجهة النظر التاريخية فإن الأيديولوجيا تبدو بالتالى كنظام من التعبيرات يحث على الفعل وتعرف الأيديولوجيا فى هذه الحالة من خلال وظيفتها العملية فى تعبئة الطاقات. إن الماركسية ذاتها كفلسفة رسمية للحركة العمالية تظهر من جهة أخرى هذه الوظائف الثلاث للأيديولوجيا بشكل كامل: كانت الماركسية أيديولوجيا مسيطرة عندما أصبحت تعبر عن المفهوم الرسمى لبعض الدول، لقد كانت أيديولوجيا تفرض عدم المعرفة سواء فى

حالة كونها أيديولوجيا الهيمنة أم فى حالة كونها أيديولوجيا الاحتجاج والرفض، لكنها فى النهاية كانت رافعة أيديولوجية هائلة تعبئ الجموع باسم مستقبل أفضل.

يأخذ مفهوم الأيديولوجيا عند ماركس مصدره من حوار سياسى مع هيجل حيث يرفض الهيجلية السياسية باعتبارها غطاء أيديولوجيا للوضع الألمانى القائم. لقد رأى ماركس فى الفلسفة السياسية عند هيجل التى تنظر لمفهوم الدولة المسيحية، منظومة من التعبيرات التى تهدف إلى تبرير نظام هيمنة واعتماد صورة معينة للسياسة. ينقد ماركس إذن مفهومًا محددًا هو: فلسفة هيجل باعتبارها دفاعًا عن الدولة البيروقراطية الحديثة، الدولة المعقلنة التى تستمد شرعيتها من المسيحية. يأخذ ماركس على هيجل أنه يحول الوجود إلى ضرورة الوجود، أنه يعمم بشكل غير شرعى مفاهيم تاريخية، كما أنه يعطى صك وضمانة الديمومة على وضع تجريبي. يهاجم ماركس بقوة مفهوم الدولة المسيحية كما يلاحظها فى دولة بروسيا فى ذلك الوقت : "فى الدولة الألمانية/المسيحية، سلطة الدين هى دين السلطة" ،هكذا يقول بحق فى كتابه "حول المسألة اليهودية"(١٨٤٤) [13]. الدولة الدينية هى دولة غير كاملة تظهر "تعاملاً سياسيًّا تجاه الدين وتتعامل دينيًا تجاه السياسة" (المسألة اليهودية – ص ٨٥). حتى إذا كان الأمر لدى ماركس يتمثل فى أن "تحرر الدولة من الدين لايعنى تحرر الإنسان من الدين" (نفس المرجع – ص ٩٥)، يتبقى أنه يطالب – حسب رأيه هذه هى الطريقة الوحيدة أمام اليهودى، المسيحى أو أمام المنتمى لأى دين آخر للتحرر سياسيًا-- "بتحرر وانعتاق الدولة بالنظر إلى اليهودية، المسيحية، أى تحررها من الدين بشكل عام" (المسألة اليهودية - ص٦٧)، أى علمانية الدولة: "يتحرر الإنسان سياسيًا من الدين باستبعاده من الحق العام إلى الحق الخاص" (المصدر السابق – ص٧٩) [14]. لكن علمنة الدولة التى يرى فيها ماركس صفة الدولة الديموقراطية، ليست كافية حسب ما يرى لأنها تترك الدين كظاهرة فردية

وهو ما "يفصل الإنسان عن الإنسان" وفقا لما يرى، ويفصل الحياة الفردية عن الحياة العامة. يطور ماركس فى الواقع نقدًا للدولة ذاتها التى تحتفظ مع المجتمع المدنى بممارسات "روحانية تمامًا مثل تلك التى تمارسها السماء تجاه الأرض"، وذلك لأنها تدخل الانشقاق فى المجتمع المدنى الذى يفصل المواطن عن الإنسان المحدد (المسألة اليهودية – ص٧٥). فى عبارة أخرى، يرى ماركس فى الدولة إعادة إنتاج علمانى للدينى: "الدين تحديدًا هو اعتراف بالإنسان عن طريق منحرف، الاعتراف به عبر استخدام *وسيط* . الدولة هى الوسيط بين الإنسان وحرية الإنسان. تمامًا مثلما أن المسيح هو الوسيط الذى أوكل إليه الإنسان كل المهام ذات الطبيعة الإلهية، كل الحدود *والقيود التى يفرضها الدين عليه*، كذلك فإن الدولة هى الوسيط الذى يحول الإنسان إليه كل الجانب اللاإلهى من طبيعته، كل حريته *كإنسان بالنظر إلى الأحكام السائدة*" (المسألة اليهودية _ ص ٧٠-٧١). من هنا نفهم بشكل متناقض، أن ماركس يعبر عن تقدير جميل للمسيحية بأن يجعل منها عنصرا أساسيًا من عناصر الحرية: "الحرية السياسية مسيحية، من حيث إن الإنسان – ليس فقط الإنسان لكن كل إنسان – يعتبرها كوجود مستقل، وجود أعلى ؛ لكن الإنسان هو الذى يقدم باعتباره جاهلا، باعتباره غير اجتماعى (...)، مغتربا (...)، باختصار الإنسان الذى لم يصل بعد إلى الوجود العام فعليًا" (المصدر السابق –ص٩٣). هذا النقد الماركسى "للديموقراطية البرجوازية" يلقى بثقله على الاستعمال الذى سيتم بعد ذلك لتبرير الحدود التى تفرضها الدولة باسم تحرير الإنسان. من ناحية أخرى، تتحلى ملاحظات ماركس بميزة طرح المشكلة المركزية، فيما يتجاوز مسألة علمانية الدولة ذاتها.العلاقات بين الدين والسياسة، هى بلا شك علاقات أكثر عمقًا مما نعتقد فى أغلب الأحيان (انظر بشكل خاص النقاش حول "الثيولوجيا السياسية"، عن "الدين المدني"، عن المفهوم السياسى العالمى الذى يمثل تعريف المواطنة).

في كتاب "*الأيديولوجية الألمانية* (١٨٤٥-١٨٤٦)"، يرى كل من ماركس وإنجلز فى الأيديولوجيا تمثيلاً معكوسًا للواقع. ذلك أنه باسم نمط الإنتاج يمارس ماركس وانجلز نقدهما لعالم التمثيلات: فى دائرة الأفكار والوعى تختفى القاعدة الحقيقية للحياة الاجتماعية وتتنكر. يتمثل تحليل حقيقة البنى الفوقية إذن فى الكشف عن الحجاب الذى يغطى به الواقع، فى العثور على شفافية هذا الواقع وراء اللغة المراوغة غير الملائمة التى تتحدث بها وتلقى بظلالها عليه:

"إن إنتاج الأفكار، التمثيلات والوعى هو - بداية - مرتبط بشكل وثيق ومباشر بالنشاط المادى، وبالتجارة المادية للبشر، إنها لغة الحياة اليومية. إن التمثيلات، الفكر، التجارة الفكرية للبشر تظهر هنا مرة أخرى كانبعاث مباشر لسلوكياتهم المادية. ينتج ذلك عن الإنتاج الفكرى كما يتم التعبير عنه كذلك فى لغة السياسة، فى القوانين، فى الأخلاق، فى الدين، فى الميتافيزيقا، الخ. الخاصة بشعب ما. إن البشر هم الذين ينتجون التعبيرات التى يستخدمونها لتمثلهم، إنهم ينتجون أفكارهم،...إلخ. لكن البشر الحقيقيين، يتصرفون وفقًا للظروف التى وضعوا فيها نتيجة لتطور محدد لقواهم الإنتاجية ووفقًا للعلاقات المقابلة لها، بما فى ذلك الأشكال الأكثر اتساعًا التى يمكن لهذه القوى أن تأخذها. إن الوعى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الوجود الواعى (das Bewusste Sein) ووجود البشر وعمليات حياتهم الواقعية. وإذا كان البشر وعلاقاتهم يبدون لنا فى كل أيديولوجية واضعين الرأس إلى أسفل كما هو الحال فى غرفة مظلمة، فإن هذه الظاهرة تنبع من عمليات حياتهم التاريخية، تمامًا مثلما أن عكس الأشياء فوق شبكية العين ينتج من عمليات حياتهم الفيزيقية مباشرة.

"على العكس من الفلسفة الألمانية التى تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الأرض هنا هى التى تصعد إلى السماء. بتعبير آخر، لا نبدأ هنا مما يقوله البشر، ويتخيله البشر، ويمثله البشر، ولا مما هم عليه فى الحديث، فى

الفكر، فى الخيال وفى تمثيل الآخر حتى نحصل بعد ذلك على البشر لحمًا ودما؛ لا، إننا نبدأ من البشر فى نشاطاتهم الفعلية، ذلك أنه فى العمليات التى يمارسها البشر فى الحياة الواقعية الفعلية يتمثل أيضًا تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذه العمليات الحيوية. (...). من هذه الحقيقة، فإن الأخلاق، الدين، الميتافيزيقا وكل ما تبقى من الأيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعى المقابلة لها، تفقد مبكرًا كل مظهر من مظاهر التطور. ليس لهذه التعبيرات تاريخ، ليس لها تطور؛ على العكس، فإن البشر الذين عبر تطويرهم لإنتاجهم المادى وعلاقاتهم المادية، يتحولون مع هذه الحقيقة التى هى الحقيقة الخاصة بهم وبفكرهم ونتاج فكرهم. ليس الوعى هو الذى يحدد الحياة إنما الحياة هى التى تحدد الوعى" (الأيديولوجيا الألمانية ص ٧٣-٧٥).

أدت الطبيعة المتجددة لهذا النص المضاد للتقاليد المثالية للفلسفة الألمانية بماركس وانجلز إلى نقد راديكالى حاد لنمط الأفكار التى تنكر على هذه الأفكار أى شكل من أشكال الاستقلالية. نلاحظ بشكل خاص ذلك الإنكار للتاريخ الخاص للأديان كما لو أن تطور وتحول هذه الأديان لا يمكن أن يكون إلا مشروطا بالتحولات التقنية/الاقتصادية. على هذه الطبعة الراديكالية لنقد عالم الأفكار، ترتكز نظرية الانعكاس معتبرة أن تمثيلات ومفاهيم الإنسان والعالم مجرد انعكاسات للأساس الاقتصادى/الاجتماعي.

لكن فى نصوص تاريخية، كان لدى ماركس وإنجلز مقاربة أكثر جدلية للظواهر الأيديولوجية بشكل عام وللدين بشكل خاص. هكذا نجد فى دراسته عام ١٨٥٢ عن انقلاب الثامن عشر من بروميير للويس بونابرت (الانقلاب الذى تم عام ١٨٥١، والذى تولى لويس بونابرت السلطة على أثره)، يتساءل ماركس هكذا: "كيف يمكن لأمة تعدادها ٣٦ مليونا" أن تفاجأ "بثلاثة من فرسان الصناعة السوقيين" وأن تساق بلا مقاومة إلى الأسر [(15)]. إن تأثير عامل مثالى مثل التقاليد تم الاعتراف به تمامًا من جانب ماركس فى

النضال السياسى الذى هو فى الواقع ليس إلا صراع الطبقات حسب رأيه. "إن تقاليد وعادات كل الأجيال التى رحلت تلقى بثقلها الشديد على عقل الأحياء" هكذا يقول ماركس فى بداية (*الثامن عشر من بروميرا*). إنها قوة هائلة للتخلف، (la vie inertiae) " والقصور الذاتى للتاريخ كما يقول إنجلز. إنها تفسر جزئيا تأخر تطور الأفكار بالنظر إلى التحولات التى تحدث فى الأساس الاقتصادى، كما أنها تمارس قوة إبطاء أيضا تكون أحياناً شديدة التأثير على التطور الاقتصادى ذاته. يعبر إنجلز عن نفس الفكرة بعد ذلك ببضع سنوات فى خطاب إلى جوزيف بلوك Joseph Bloch "إننا نصنع تاريخنا بأنفسنا، لكن بداية فى إطار منطق وفى ظل شروط محددة جدا. من بين كل الشروط، فإن الشروط الاقتصادية هى المحددة فى النهاية. لكن الظروف السياسية،...إلخ. بل حتى التقاليد التى تغشى عقول البشر، تلعب دورا أيضا، هذا على الرغم من أنها ليست الشروط المحددة" (رسالة إلى جوزيف بلوك، ١٨٩٠، ص ٢٦٩). من هنا نجد مفهوما أكثر جدلية للعلاقات بين الأيدولوجيا والبناء الفوقى، كما تشهد على ذلك هذه التحديدات التى كتبها إنجلز فى نفس هذه الرسالة:

"وفقا للمفهوم المادى للتاريخ، فإن العامل المحدد فى التاريخ فى التحليل النهائى هو الإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الفعلية. لم يؤكد ماركس كما لم أؤكد أنا على الإطلاق على أكثر من ذلك. إذا كان ثمة إنسان بعد ذلك يلوى هذا الافتراض لكى يجعله يقول إن العامل الاقتصادى هو العامل المحدد الوحيد، فإنه يحوله بذلك إلى جملة فارغة، مجردة، عبثية. إن الوضع الاقتصادى هو الأساس، لكن العناصر المختلفة للبناء الفوقى – الأشكال السياسية لصراع الطبقات ونتائجها – الدساتير التى تصدر عندما يتم النصر فى المعركة للطبقة المنتصرة،...إلخ. – الأشكال القانونية بل وحتى انعكاسات كل هذه النضالات الفعلية على عقول المشاركين فى الصراع، النظريات السياسية، القانونية، الفلسفية، المفاهيم الدينية، وتطورها اللاحق إلى نظم دوجمائية، كل ذلك يمارس تأثيره أيضا على مسيرة النضالات التاريخية،

وفى كثير من الحالات يحدد ويرجح الشكل الذى تتخذه. هناك فعل ورد فعل لكل هذه العوامل التى تشق فى إطارها الحركة الاقتصادية طريقها كضرورة عبر تجمع لانهائى من المصادفات (...) (المصدر نفسه، ص ٢٦٨-٢٦٩).

تحليل الدين فى الإطار الماكروسوسيولوجى

إحدى المميزات الكبرى من وجهة النظر الماركسية تتمثل فى الأولوية التى أعطيت للإطار الماكروسوسيولوجى فى التحليل. كل ظاهرة اجتماعية خاصة، كالدين مثلا، موضوعة فى إطار التحليل العام الذى يعطى أولوية للعامل الاقتصادى ولمكانة الأفراد داخل علاقات الإنتاج. وفقا لهذا التصور، يتكون المجتمع من قاعدة أو أساس: البنية الأساسية التى نشأت بواسطة قطاع الإنتاج المادى، والبنى الفوقية المؤسساتية والأيديولوجية التى لا تتمتع إلا باستقلال نسبى جدا بالنظر إلى البنية الاقتصادية الأساسية. هذا العامل الأخير هو العامل المحدد، المستويات الأخرى، أى المؤسسات (سياسية، قانونية، تعليمية، دينية...) والأيديولوجيات (النظريات، المفاهيم، التمثيلات...) تعتمد كلها على هذا الأساس. فى هذا العرض، ينظر إلى المجتمع كبناء مكون من مستويات مختلفة ترتكز على هذا الأساس بواسطة القاعدة المادية. إن كل ما يرتكز على هذا الأساس، البنى الفوقية المؤسساتية والأيديولوجية (الاصطلاح الألمانى المستخدم هنا شديد الدلالة "Überbau" من حيث إنه يعبر جيدا عن فكرة أنه قد بنى فوق) يؤثر فعلا بالعودة إلى البنى الأساسية – كما يؤكد على ذلك إنجلز فى النص المشار إليه سابقا – ، لكن، فى التحليل الأخير، قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هى المحددة. النظم السياسية والعوالم الرمزية وفقا لهذا التصور عوامل محدَدة (بفتح الدال) أكثر منها محدِدة (بكسر الدال). إذا كان الدين أو السياسة، فى حقب زمنية أخرى، بدا أنهما لعبا دورًا محدِدًا (بكسر الدال) فإن هذا يمكن تفسيره بواسطة

الظروف الاقتصادية. هكذا يؤكد ماركس في *رأس المال* بالنسبة للعصور الوسطى والعصور القديمة على أن: " الظروف الاقتصادية عندئذ تفسر على العكس لماذا لعبت الكاثوليكية فى العصور الوسطى والسياسة فى العصور القديمة الدور الرئيسى " (الأعمال، ج١، ص٦١٧). حسب ما نعتقد فإن ماركس أظهر ذلك[16]. لأنه جعل من هذا التحليل قانونًا عامًا للبناء الاجتماعي، هذا الشكل من التحليل يخفى العمليات التاريخية التى أدت إلى أن يصبح العامل الاقتصادى عاملاً رئيسيًا بهذه الدرجة فى المجتمعات الغربية، أن يصبح عاملاً محددًا للغاية فى حياة هذه المجتمعات. بدلا من النظر فى الماضى وإلى الحضارات الأخرى، لمعرفة هذا التحديد لدور العامل الاقتصادى المحدد فى التحليل النهائى، يجب دراسة العلاقة مع الاقتصاد الخاص بكل حقبة وبكل مجتمع، وهذا لايعنى عدم القبول بحقيقة أنه كانت هناك دائما محددات اقتصادية لكل نشاط اجتماعى. كذلك فإن تناول الظواهر الثقافية كبنى فوقية أيديولوجية محدَدة (بفتح الدال) بدلا من كونها محددة (بكسر الدال) يخفى الواقع التاريخى بأنها أصبحت بنى فوقية لمرجعيات ثقافية معينة [17]. فى عبارة أخرى، يجب فى كل حالة تحليل الطريقة أو الشكل الذى تتمحور فيه المعطيات الاقتصادية، السكانية، السياسية، الثقافية، الدينية... فى فترة محددة وفى مجتمع محدد. وكما كتب عن جدارة ميشيل دى سيرتو Michel de Certeau << فى مجتمع ما، الرموز الجمعية و« الأفكار » لم تعد السبب ولكنها انعكاس للتغيرات >>، إن التبدلات <<تمس فى آن واحد البنى و "ما هو قابل للاعتقاد" فى مجتمع ما" [18] >>؛ <<إنها نفس الحركة التى تنظم المجتمع والأفكار التى تدور فيه. حركة تتوزع على نظم من التعبيرات (الاقتصادية، الاجتماعية، العلمية،...إلخ.) تشكل فيما بينها وظائف عملية لكنها متميزة، لا تشكل أى منها سبب أو حقيقة التعبيرات الأخرى. هكذا فإن النظم الاقتصادية/الاجتماعية ونظم الترميز تتداخل فيما بينها دون أن تتطابق أو أن تخضع لتسلسلات تراتبية فيما بينها>> [19].

يكشف ماركس وإنجلز عن بعض الغايات بين الرأسمالية والمسيحية، خصوصا فى شكلها البروتستانتى، ذلك مع بقائهما فى نفس الموقف من حيث الإطار التحليلى للبنى الأساسية/البنى الفوقية. المجتمع الرأسمالى << يجد فى المسيحية بتقديسها للإنسان المجرد، وبشكل خاص فى أشكالها البرجوازية، البروتستانتية، والتأليهية،...إلخ، الإطراء الدينى الأكثر ملاءمة>> (المصدر نفسه، ص ٦١٣-٦١٤). نلاحظ أن ماركس قبل فيبر قد أقام علاقة معينة بين الرأسمالية والبروتستانتية، التى تعتبر "دينا برجوازيا" (المصدر نفسه، ص ١١١٧)، لكنه لم يطور بشكل منهجى مغزى هذا التقارب. وفقا لماركس "الحقبة الرأسمالية لا تعود إلا إلى القرن السادس عشر" (المصدر نفسه، ص١١٧٦). الإصلاح البروتستانتى والاستيلاء على ممتلكات الكنيسة الذى صاحبه، أعطى بالتالى دفعة جديدة فى إنجلترا "للامتلاك العنيف للشعب فى القرن السادس عشر" (ص١١٧٦)، لقد لعبت البروتستانتية "بتحويلها كل أيام الأعياد تقريبا إلى أيام عمل، دورًا مهمًا فى انبثاق رأس المال" (رأس المال، ص ١١٧٠). أما بالنسبة إلى إنجلز برسمه المراحل المختلفة لنضال البرجوازية ضد الإقطاع وبعد أن لاحظ أن مذهب اللوثرية يمثل "الدين الذى تحتاج إليه الملكية المطلقة على وجه الخصوص"، فهو يرى علاقة مباشرة بين الكالفنية والرأسمالية: <<المذهب الكالفنى استجاب إلى احتياجات البرجوازية الأكثر تقدما فى هذه الفترة. إن عقيدة كالفن فى التحديد المسبق، كانت التعبير الدينى لواقع أن النجاح أو الفشل فى العالم التجارى المتسم بالمنافسة لا يعتمد على نشاط ولا على قدرة وأهلية الإنسان، إنما يعتمد كلية على ظروف لا تخضع لسيطرته>> [20].

لكن الإشارة إلى تشابهات معينة بين التعبيرات الدينية وبين المصالح الاقتصادية والسياسية شىء، واختزال الدين إلى مجرد قناع يعبر بشكل خفى عن هذه المصالح يعتبر شيئًا آخر. يطور فيلسوف ماركسى مثل إرنست بلوك Ernst Bloch (١٨٨٥-١٩٧٧) وهو الذى درس من بين أشياء أخرى،

صورة توماس مونزير Thomas Münzer أحد ممثلى حركة الإصلاح الراديكالى فى القرن السادس عشر ويقدمه على أساس أنه "رجل دين الثورة"[21]، كما يطور مدخلاً أكثر براعة بتشديده على الأهمية التى يصفها بأنها عالمية، "للبنى الروحية": "إذا كانت الرغبات الاقتصادية هى بالفعل الأكثر مادية واستمرارية، إلا أنها ليست الرغبات الوحيدة، ولا الأكثر قوة على المدى الطويل؛ كذلك فهى لا تشكل الدوافع الأكثر خصوصية للروح الإنسانية، خصوصا فى الفترة التى تهيمن فيها المشاعر والانفعالات الدينية". هكذا كتب بلوك الذى يستمر بعد ذلك ملاحظاً أنه "على عكس الأحداث الاقتصادية أو بالتوازى معها، نرى دائمًا إعمالاً ليس فقط لقرارات إرادية حرة، إنما كذلك لهياكل وبنى روحية ذات أهمية عالمية تمامًا لا يمكن أن نتجاهل أمامها واقعًا سوسيولوجيا على الأقل "[22].

تحليل الدين فى إطار إشكالية الطبقات الاجتماعية

هيكلية النشاط الاقتصادى هى المجال الذى يعتبره ماركس مركز العلاقات الاجتماعية. إنها تشير إلى خصومة أساسية بين طبقتين يتم تحديدهما من خلال الموقع الذى تحتلانه فى علاقات الإنتاج، البرجوازية التى تعرف بملكية أدوات الإنتاج والبروليتاريا التى تعرف بواقع أنها لا تملك شيئاً غير قوة عملها الذى تبيعه. يشير ماركس وإنجلز إلى وجود عملية استغلال بين هاتين الطبقتين: تستخدم البروليتاريا بواسطة الرأسمالية كسلعة تتميز بصفة خارقة للعادة وهى أنها قادرة على إنتاج القيمة المضافة. النظرية الماركسية عن الاستغلال هى نظرية صراعات أو أزمات بين المأجورين وبين من يمتلكون رأس المال من أجل مواءمة القيمة. إذا كان المدخل الماركسى يفضل الصراع ثنائى القطبية بين طبقتين اجتماعيتين، إلا أن ماركس نفسه يقبل بوجود أكثر من طبقتين اجتماعيتين فى بعض كتاباته. فى

الواقع، عندما ينظر ماركس من وجهة نظر أكثر وصفا ومستوى أكثر سكونا، تظهر الطبقات أكثر عددًا كما أنه يبدى اهتماما بالطبقة الفلاحية، بالبرجوازية الصغيرة، بالأرستقراطية العقارية، وبأشباه البروليتاريا.... بشكل عام، حسبما إذا كان يفضل الموضوعية أم الذاتية المتعلقة بالطبقات الاجتماعية، فإن المدخل يكون مختلفًا بعض الشيء. من ناحية أخرى هل يمكن الحديث عن طبقة اجتماعية بدون أن يكون لديها الحد الأدنى من الوعى الطبقي؟ هذه هى القضية الشهيرة الخاصة بالوعى الطبقي. فى هذا المجال كما فى مجالات أخرى، يمكن بصعوبة بالغة اختصار التمثيلات التى يعبر الفاعلون ذاتهم عن أنفسهم وعن أوضاعهم من خلالها فى دراسة الطريقة التى تنشأ بها العلاقات بين الواحد منهم مع الآخر. من جانب آخر، هل وجود الطبقة، الانتماء إلى طبقة معينة، يحدد بشكل مطلق ووحيد التمثيلات التى تأخذها؟ لا توجد إجابات كثيرة على هذا السؤال. كما أشار سارتر Sartre بصدد تناوله لبول فاليرى Paul Valéry ، حتى فى حالة القبول بموقف اجتماعى قوى لعمل أدبى، فإن هذا العمل لا يختزل إلى ذلك الموقف : "بول فاليرى كاتب برجوازى صغير، لكن كل كاتب برجوازى صغير ليس بول فاليرى".

تتقابل إشكالية الطبقات الاجتماعية عند ماركس وانجلز مع إشكالية الهيمنة. << ان أفكار الطبقة السائدة هى أيضا وفى كل الأزمنة الأفكار السائدة >> هكذا يكتبان فى *الأيديولوجية الألمانية* ، بتعبير آخر، الطبقة التى تسيطر ماديا فى مجتمع ما هى أيضا القوة المسيطرة على المستوى الأيديولوجي. تؤمن الطبقة المهيمنة بصدق بأنها تمثل مصالح المجتمع كله وبأن أفكارها القانونية، الفلسفية، الأخلاقية، الخ. هى تعبير عن حقيقة دائمة ومطلقة.

هذا الاهتمام بانقسام المجتمع إلى طبقات قاد إنجلز إلى إعطاء اهتمام كبير للفروق الاجتماعية للتعبيرات الدينية، وبشكل خاص فيما يتعلق بالمسيحية. هذه هى الحالة بشكل خاص فى دراسته عن "حرب الفلاحين" (١٨٥٠) حيث يفرق فى تحليله لهذا الصراع الاجتماعى / الدينى فى القرن السادس عشر بين معسكر "كاثوليكى أو رجعى"، ومعسكر لوثرى "برجوازى/إصلاحى" ومعسكر "ثورى" ممثلا فى توماس مونزير. يظهر انجلز كثيرا من التداخلات بين المعارضة الدينية وبين عداوات أو خصومات الطبقات التى يعبر عنها البعد المعارض والاحتجاجى عند مونزير الذى أراد تثوير المجتمع وكذلك الدين. لكن ذلك جعل إنجلز غير قادر على أن يغلف تحليله بصورة تأويلية يختزل وفقًا لها النضال الدينى إلى شكل متنكر من صراع الطبقات: << حتى فى ذلك الذى أطلق عليه حرب الأديان فى القرن السادس عشر، فإن الأمر كان يتعلق قبل كل شىء بمصالح إيجابية جدًا للطبقات، كل ذلك بنفس قدر الصراعات الداخلية التى نشأت بعد ذلك فى كل من إنجلترا وفرنسا. إذا كان صراع الطبقات هذا قد اتخذ فى هذه الفترة طابعًا دينيًا، وإذا كانت المصالح، الحاجات، والمطالب الخاصة بالطبقات المختلفة تختفى وراء قناع الدين، فإن هذا لا يغير شيئًا من الأمر ويمكن تفسيره بسهولة تبعا للظروف التى كانت سائدة فى هذه الفترة >> (عن الدين: نصوص مختارة، ص ٩٩). حقيقة، إن التداخل بين ما هو دينى وبين السياسة فى عالم القرن السادس عشر كان قويًا بقدر كبير لدرجة أن الثورات الاجتماعية والسياسية كان عليها أن تعبر عن نفسها بشكل أساسى تحت شكل << هرقطات دينية>>، لكن هل يجب مع ذلك اختزال هذه الصراعات الدينية فى القرن السادس عشر إلى المصالح الطبقية؟ هنا يرتكز بكل ثقله الشكل الخاص بتحليل الدين الذى يرفض إعطاءه أى وجود مستقل. من وجهة النظر السوسيولوجية، يمكن إرجاع الفضل إلى إنجلز لكونه قد أشار إلى واقع أن الصراعات الاجتماعية تعبر وتتخلل العوالم الدينية وأن التعبيرات الدينية ذاتها تختلف تبعًا للأوساط الاجتماعية. بهذا يمكن القول أن إنجلز كان سباقًا

فى التشديد المهم فى الأعمال الأولى لعلم اجتماع الدين، على أن التعبيرات الدينية لا تفلت بشكل واضح من المحددات والظروف الاجتماعية وأن المرجع العالمى والشمولى لدين ما – مثل <<إننا جميعا إخوة>> على الرغم من اختلافاتنا – لا يجب أن يخفى الخلافات العميقة للمشاعر الدينية بالنظر إلى الأوساط الاجتماعية. هكذا إذن نرى من بين الأعمال الأولى لسوسيولوجيا الكاثوليكية إلحاحا ليس فقط على الوزن التاريخى لجغرافيا دينية تظهر أهمية الثقافات المحلية والإقليمية، إنما كذلك على المداخل المختلفة للمسيحية تبعا للأوضاع الاجتماعية: لقد ميز إميل بين Emile Pin بالتالى فى دراسته "الممارسة الدينية والطبقات الاجتماعية" التى نشرت عام ١٩٥٦[23]، بين مسيحية برجوازية، مسيحية شعبية، ومسيحية الطبقات الوسطي. إن الإشارة إلى رمز دينى ما، لا يلغى ما هو راسخ اجتماعيا لدى المؤمنين، حتى لو كان صحيحًا كما هو الحال فى كل ما هو مثالي، حيث يمكن للدين أن يساهم فى إضفاء النسبية عليه. فى كل الأحوال يعود إلى علم اجتماع الأديان إظهار فى أى شيء تختلف العوالم الدينية بشكل عميق تبعًا للانتماء الاجتماعى للأفراد. مع ذلك ودون الدخول فى إشكالية صراع الطبقات، فلقد كان ماكس فيبر شديد الاهتمام بالتطلعات والتمثيلات (التعبيرات) الدينية تبعا للوسط الاجتماعى (انظر الفصل التالى).

لقد كان إنجلز مولعًا إلى حد ما بالتقارب الذى يمكن إقامته بين المسيحية الفطرية وبين الحركة العمالية. فى كتابه "مساهمة فى تاريخ المسيحية الفطرية" الذى نشر عام ١٨٩٤–١٨٩٥ ، كتب يقول: مثل الحركة العمالية الحديثة، << كانت المسيحية فى الأصل حركة للمضطهدين: لقد ظهرت بداية كدين للعبيد وللانعتاق، دين الفقراء والمحرومين من الحقوق، دين الشعوب المقهورة أو المشتتة من قبل روما. كل من الاثنين، المسيحية والاشتراكية العمالية، تعدان بخلاص قريب من العبودية والبؤس؛ المسيحية تضع هذا الخلاص فى الحياة الآخرة، فى حياة ما بعد الموت، فى السماء؛ أما الاشتراكية فإنها تضع هذا الخلاص فى هذا العالم، فى تغير المجتمع. كلا

الاثنين تابع واستمر(...). وعلى الرغم من كل الاضطهاد، بل وبسبب هذا الاضطهاد مباشرة، فإن كلاً منهما تجاوز العقبات ومهد طريقه بشكل لا يقاوم>> (عن الدين:نصوص مختارة، ص ٣١٠). إن المسيحية والاشتراكية حركات للجموع انقسمت فى بداياتها إلى شيع وطوائف <<لا تحصي>>. بل يصل إنجلز إلى حد الاستشهاد بأقوال ارنست رينان Ernest Renan عاكسا التوقع المقارن: << إذا أردت أن تكون فكرة عن الجماعات المسيحية الأولى، انظر إلى إحدى لجان المنظمة العمالية الدولية.>>

يقدم إنجلز تفسيرا ماديا لانتشار المسيحية كدين عالمي: بإعلانه عن فكرة التضحية الوحيدة التى تغفر إلى الأبد خطايا كل البشر فى كل زمان، فإنه <<يتخلص من الطقوس التى تعوق أو تمنع التجارة مع أناس ذوى معتقدات مختلفة>> (المصدر نفسه ص ٣٢١-٣٢٢). مع ذلك، فإن مثال المسيحية هو الذى يأخذه إنجلز فى عام ١٨٩٥ فى مواجهة الإخفاقات والصعوبات التى واجهتها الحركة العمالية، يبحث إنجلز عن التأكيد على إيمانه بالانتصار الحتمى لهذه الحركة عبر حديثه عن مسيحيى القرون الأولى باعتبارهم << حزبًا مخربًا خطيرًا >> يقوم << بتخريب وتقويض دين وكل مقومات الدولة >>، الحركة التى أصبحت بعد ذلك بعدة سنوات دين الدولة (انظر الأعمال الكاملة، الجزء الرابع: ص ١١٣٩). إن النقد الفلسفى والسياسى للمسيحية لم يمنع إنجلز من الإعجاب بالمصير التاريخى والاجتماعى لهذا الدين.

مساهمات وحدود التحليل الماركسى فى علم اجتماع الأديان

يحتفظ من التحليل الماركسى بعدة مرجعيات، مرجعية منهجية، مرجعية موضوعية ومرجعية سياسية. المرجعية المنهجية، بالنظر إلى الاهتمام الثابت بتوضيح تفاعل مراحل زمنية مختلفة من مراحل المجتمع، أى، الاهتمام بالشمولية والكلية التى تدعو إلى إعادة بناء كل حدث اجتماعى، خصوصًا كل ما يخص عالم التعبيرات والأفكار، فى كل ما يحيط بأبعاد كل

ما هو اجتماعى (الاقتصاد، السياسة، النزاعات الاجتماعية والمعارضات التى تولدها). المرجعية الموضوعية تتمثل فى الأهمية التى أضافها على الوسط، المكانة، والوسط الاجتماعى (الطبقات الاجتماعية حسب المصطلح الماركسي) وكذلك النزاعات والأزمات التى تمر بها وتعبرها. هذه المرجعية التى تذكرنا بأنه <<إذا كانت حقيقة العالم الاجتماعى هى مسألة صراعات>> (بيير بورديو)، فإنه يمكن القول أيضا أن حقيقة كل دين هى مسألة صراع، بما أنه من الصحيح أن كل تعبير ديني، باعتبار أنه تقليد حى حمله رجال ونساء متوطدون اجتماعيًا، لا يكف عن أن يعاد تعريفه بطريقة تصارعية ضمن ظروف وسياقات اجتماعية / ثقافية متغيرة. ثم المرجعية السياسية مع الأهمية التى أضفيت على نظم الهيمنة ومشروعية السلطة، مرجعية تجعلنا نكتشف بشكل متناقض أهمية الوساطات الرمزية ذاتها فى العمل الاجتماعي، سواء كانت تلك الوساطات تضفى المشروعية على الهيمنة أو كانت تغذى الاحتجاج وتضع هذه الهيمنة موضع تساؤل...

لم يعط ماركس وإنجلز قدرًا كافيًا من الاهتمام للأبعاد الاحتجاجية والمعارضة للدين، حتى لو كانا قد أشارا إلى ذلك فى تحليلاتهما التاريخية. لقد شخصا بشكل خاطئ نهاية الدين مدفوعين فى ذلك بقناعتهما الفلسفية. كما كتب فيلسوف ماركسى مثل ميشيل برتراند Michèle Bertrand << لقد أخطأ ماركس وانجلز بصدد التطور اللاحق للمسيحية. لقد كانا يجهلان – ويجب الاعتراف بأن مسيحية القرن التاسع عشر قد جعلت هذا الخطأ ممكنًا – قدرتها على حمل آمال المضطهدين والفقراء>>[24]. لقد << قلل ماركس وانجلز من قدرة المسيحية على إعادة التفسير فى عالم قام بتغييرها >> يضيف ميشيل برتراند الذى يعترف بأن << نهاية الشعور الديني، العلاقة الدينية بالعالم، هو أمر أكثر إشكالية >> كما أنه << بالقدر الذى لا تعتبر فيه كل أسس المشاعر الدينية ذات أصل اجتماعى، فإن افتراض استمرارية حضور الدين (كشكل من أشكال الوعى) لم تستبعد >>[25].

لا تتميز اليوتوبيا الماركسية عن غيرها من يوتوبيات القرن التاسع عشر باتساعها وضخامتها، إنما بشكل خاص بطموحها ومظهرها العلمى. لقد سعت اليوتوبيا الماركسية إلى أن تناقضات الرأسمالية ستتفاقم بالضرورة إلى درجة أن الثورة كان لا يمكن تفاديها، ومع الثورة نجاح الشيوعية وإقامة المجتمع الخالى من الطبقات. بالنسبة للحركة العمالية ، مثل هذه اليوتوبيا التى تقول إن نضالها يسير فى اتجاه التاريخ، وأن انتصارها قد كتب فى منطق النظام ذاته، لا يمكن إلا أن تقدم قوة دفع هائلة. إن تأثير الماركسية نفسه كأيديولوجيا يفسر بهذا الطابع المزدوج العلمي والطوباوى. إنه لخطأ إضافى للتاريخ أن يسجل لهذه الأيديولوجيا التى تشهر بالدين وتصفه بأنه <<أفيون الشعوب>> أنها قد أثقلت تاريخ البشر كثيرًا، بما هو حسن وما هو سيئ، بسبب رؤيتها التبشيرية الألفية ذاتها.

المراجع والتعليقات

ملاحظات عامة:

١ – يجد القارئ فيما يلى وفى نهاية كل فصل من الفصول التالية المراجع والهوامش التى تمت الإشارة إليها فى متن النص.

٢ – تم ترقيم هذه المراجع والهوامش وفقا للتسلسل المذكور فى النص.

٣ – المراجع والهوامش المذكورة كتبت كما جاءت فى النص الأصلى ولم تتم ترجمتها إلى العربية لأسباب لاتخفى على القارئ المطلع، ذلك أن البحث عن هذه المراجع يتم وفقا لعنوانها الأصلى وباللغة الأصلية التى كتبت بها، كذلك فإن المراجع المشار إليها فى هذا الكتاب لم تترجم فى أغلبها إلى اللغة العربية تقريبًا.

٤ – فى الحالات الضرورية تم وضع بعض الفقرات التوضيحية باللغة العربية خصوصًا فى الحالات التى توجد فيها مثل هذه التوضيحات أو التعليقات فى متون النص الأصلى.

مراجع الفصل الأول

1- Marx-Engels. Correspondance, t.1, novembre 1835-décembre 1848,

نشر تحت إشراف جيلبير باديا Gilbert Badia و جان مورتيه Jean Mortier.

Paris, Editions Sociales, 1971.

فى التاسع من أبريل عام ١٨٣٩، قام انجلز الذى كان يعرف بأنه << فوق طبيعى أمين، شديد الليبرالية تجاه الآخر>> بتقديم النصح إلى صديقه فريدريش جرابر Friedrich Graber بأن يعد نفسه ليصبح <<قسيسا للقرية>> وذلك لكى يستطيع طرد << أتباع حركة التقوى اللعينة والعفنة>> (ص٩٨).

2- :

المقطع التالى مقتطف من كتاب كارل ماركس وفردريك إنجلز " عن الدين " وهو مقتطفات مختارة ترجمها وعلق عليها كل من ج. باديا ، و ب. بانج وبوتيجيللى Paris, Edition Sociales, 1968، سنشير إلى هذا المرجع فى هذا الفصل بالإشارة إلى طبيعة وتاريخ النص الأصلى بواسطة <<SR>> اختصارا مع ذكر رقم الصفحة.

3- Frédéric VBandenbhergeh, « Une critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification » , t, 1 : Marx, Simmel, Weber, Lukacs, Paris, La Découverte/MAUSS, 1997, p. 69.

4- :

إذا تدخل القس لحظة الموت بصفته مواسيًا ومعزيًا، يطمئن الوعى الأخلاقى أكثر من إثارته وإيقاظه، كما يقول كانت، فإنه يقدم بالتالى <<الأفيون إلى الوعى بشكل ما>>

La religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, revue, introduction, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, 1983, p. 112-113

5- Karl Marx, ŒUVRES, t. 1, Economie 1, Paris, Gallimard, coll. . « La Pléiade », 1963, p. 1432. Dorénavant cité « Œuvres, t. 1.

6- Ibid (المرجع السابق)

7- Charles Wackenheim, La faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris, PUF, 1963, p. 163 :

<<إن العقيدة الملحدة التى بشر بها كل من ريج ، فروبل وماركس Ruge, et Marx
Fröbel هى التى أدت إلى فشل مفاوضاتهم من أجل الحصول على تعاون الاشتراكيين
الفرنسيين فى الحوليات الألمانية الفرنسية>>، كما يفسر ش. فاكينهايم
Ch. Wachenheim

8- Jean Bruhat, « Anticléricalisme et Mouvement ouvrier en France avant 1914 », in Christianisme et monde ouvrier, études couronnées par François Bedarida et jean Maitron, Cahiers du « Mouvement social », n° 1, Paris, Les Editions Ouvrières, 1975, p. 106-109.

9- Vittorio Lanternari, Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés, trad. De l'italien par Robert Paris (1960), Paris, Maspero, 1979 . (وهو عمل كلاسيكى يظهر ذلك جيدا)

10- Emile Poulat, Eglise contre bourgeoisie, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

11- Paul Droulers, « catholicisme et mouvement ouvriers en France au XIX[e siècle.]

12- Cf. François-André Isambert, Christianisme et classe ouvrière, Paris, Casterman, 1961 ; « Les ouvriers et l'Eglise catholique » , Revue française de socilogie, vol. XV, octobre-décembre 1974, p. 529-551 .

13- Karl Marx, A propos de la question juive « Zur Judenfrage », édition bilingue avec une introduction de François châtelet, traduction de Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 89

نستشهد هنا بنص ١٨٤٤ "المسألة اليهودية"

14- :

علمنة رأى ماركس أنها قد تحققت بالفعل فى أمريكا الشمالية وإن لم يستخدم هذا التعبير حيث <<التشتت والتشرذم اللانهائى للدين>> قد أعطاه بالفعل مظهرًا خارجيًا كشأن فردى تماما>> (المسألة اليهودية QJ ص ٧٩).

15- Karl Marx, Œuvres , t. IV : Politique I, édition établie présentée et annotée par Maximilien Rupel, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1994, p. 442.

16- Jean-Paul Willaime, « L'opposition des infrastructures et des superstructures : une critique », Cahiers internationaux de sociologie, vol. LXI, juillet décembre 1976 p. 309-327 .

17- Jean-Paul Willaime, « La relégation superstructurelle des références culturelles, Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes postindustrielles », Social Compass, XXIV, 1977, p. 323-338.

18- Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Paris, Gallimard, 1975, p. 153 .

19- Ibid, p. 70

20- Friedrich Engels, « Le matérialisme historique » (1892), in Karl Marx, Friedrich Engels, Etudes philosophiques, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Edition sociales, 1968, p. 125.

21- Ernst Bloch, Thomas Mûnzer. Théologien de la révolution (1921), trad. De Maurice de Gandillac, Paris, UGE, « 10/18 », 1975.

22- Ibid., p. 79-80.

23- Emile Pin, Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine Saint-Pothin à Lyon, Paris, Ed. Spes, 1956.

24- Michèle Bertrand, Le statut de la religion chez Marx et Engels , Paris, Editions Sociales, 1979, p. 34.

25- Op. ; cit., p 184.

مراجع من مؤلفات ماركس وإنجلز:

Karl Marx, Friedrich Engels, Sur la religion, textes choisis, traduits et annotés par G Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Paris, Edition sociales, 1968.

Karl Marx, A propos de la question juive (Zur Judenfrage), édition bilingue avec une introduction de François Châtelet, traduction de Marianna Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

Karl Marx, Oeuvres, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade » : t.I : Economie I, 1963. t. III : Philosophie ; t.IV : Politique I, 1994.

مؤلفات عن ماركس وإنجلز :

Ernst Bloch, Thomas Mûnzer, Théologicien de la révolution, Paris, « 10/18 », 1964 (1921).

Michèle Bertrand, Le statut de la religion chez Marx et Engels, Paris, Edition Sociales, 1979.

Jean-Yves Calvez, La pensée de Karl Marx, Paris, Seuil, 1956 (7e éd. Revue et corrigée).

Henri Desroche, Marxisme et religions, Paris, PUF, 1962.

Henri Desroche, socialisme et sociologie religieuse, Paris, Ed. Cujas, 1965.

Nguyen Ngoc Vu, Idéologie et religion d'après Karl Marx et F. Engels, Paris, Aubier Montaigne, 1975.

Charles Wackenheim , La faillite de la religion d'après Karl Marx, Paris, PUF, 1963.

الفصل الثانى

أليكسى دى توكفيل
Alexis de Tocqueville
(١٨٠٥-١٨٥٩)

خصائص الدين فى المجتمعات الديموقراطية

ليس من المعتاد احتساب اليكسى دى توكفيل بين علماء اجتماع الأديان[1]. كذلك لم يكن من المألوف لمدة طويلة احتسابه من بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين. يذكر روبرت نيسبيه Robert Nisbet فى كتابه "التقاليد السوسيولوجية" The Sociological Tradition (١٩٦٦)[2]. وكذلك ريمون أرون Raymond Aron فى كتابه "مراحل الفكر السوسيولوجي" << Les étapes de la pensée sociologique>> (١٩٦٧)[3]، أن توكفيل ينتمى بدون أدنى شك إلى الرواد المؤسسين لعلم الاجتماع. بالنسبة للأول فهو يعتبر أن توكفيل يشكل بجانب ماركس ومن منظور مختلف تمامًا، أحد المفكرين الأكثر تأثيرًا فى الفكر الاجتماعى للقرن التاسع عشر؛ أما ريمون أرون فإنه ينظر إلى توكفيل كأحد المحللين الكبار للمجتمع الحديث، ذلك المجتمع الذى درس انبثاقه وتطوراته ليس من جانب تحولاته الاقتصادية، إنما عبر التحولات السياسية التى مر بها: مجىء الديموقراطية وكل النتائج التى ترتبت على ذلك. مثل كل الرواد الكلاسيكيين لعلم الاجتماع، أدمج توكفيل تحليل الدين فى بحثه عن المجتمع الحديث. تأمل توكفيل مثله مثل معاصره ماركس ومثل دوركهايم ومن بعده ماكس فيبر، فى التغيرات والتحولات الاجتماعية:

ذلك يعنى الأخذ فى الاعتبار للانقلابات الكبرى التى نتجت عن بزوغ المجتمعات الحديثة ومحاولة تحديد التطورات الممكنة لهذه المجتمعات. نتيجة ذلك، لم يكن من الممكن تجنب التفكير فى مستقبل الظواهر الدينية فى مجمل هذه التحولات الكبرى. بالنسبة لهذه النقطة تحديدًا، يستحق توكفيل كثيرًا من الاهتمام: فى الواقع، فإن توكفيل أبعد من أن يفكر فى اعتبار الدين عنصرا تقل أهميته الاجتماعية كلما تقدم تمدن المجتمع، بل أكد على العكس من ذلك استمرارية الدين كما درس بعض أنماط إعادة تشكيله فى المجتمعات الديموقراطية. حقل عمل توكفيل المرجعى كان: الولايات المتحدة الأمريكية، البلد الحديث الذى مثل بالفعل مشكلة دائمة أمام منظرى الدنيوية التى تميز الحداثة وتقهقر الظواهر الدينية[4]. إنها البلد الذى يقدم كذلك نموذجًا آخر للعلاقات التى نسجت بين السياسة والدين فى عملية بناء الديموقراطية، نموذج يعارض النموذج الفرنسى كما رأى ذلك بشكل صحيح بيير بوريتز Pierre Bouritz: <<التعارض الحقيقى يكمن بلا شك فى أن الحرية الدينية فى أحد جانبى الأطلنطى هى التى تحتل المرتبة الأولى، لدرجة أن الفصل (بين الكنيسة والدولة) نشأ عن ذلك، بينما على الجانب الآخر وفى ظل وهم النضال ضد الظلامية وعرقلة التقدم كان الأفق هو أفق التطلع إلى التحرر من كل الآراء ووجهات النظر "حتى تلك الدينية"، تأثرًا بالأفكار التحررية التى ظهرت وانتشرت فى ذلك الوقت. بهذا المعني، فإن الفرق السياسى بصدد درجة استقلالية الدولة ليس هو الذى يفصل بين أمريكا وفرنسا، إنما وجود نموذجين غريبين الواحد منهما عن الآخر تجاه علاقة المجتمعات الحديثة بالخبرة الدينية.>> [5]. بدون شك، لا يمكن القول بطريقة أفضل أن هذا التعارض بين فرنسا وأمريكا بصدد موضوع الدين – وهو من ناحية أخرى تعارض لايزال مدركًا ومفهومًا حتى اليوم – قد لعب دورًا لا يستهان به فى صعوبة قبول فكر توكفيل فى فرنسا [6].

نجد فى قلب منهج توكفيل: نزعة المقارنة. يلاحظ توكفيل بدقة، وهو الجوال الكبير (الولايات المتحدة، بريطانيا، أيرلندا، سيسيل، الجزائر)،

العادات والتقاليد فى البلاد التى يزورها ويقيم مقارنات بدءا من السؤال الرئيسى الذى يشغله: الشكل السياسي/الاجتماعى الجديد الذى يكون المجتمع الديموقراطى وكل المتغيرات التى تحث على وتصاحب هذا الشكل الجديد. نهجه فى ذلك نهج مثالى تماما كما يشير جان كلود لامبيرتى Jean-Claude Lamberti : يعد توكفيل النموذج المثالى للمجتمع الديموقراطى الذى يعارضه بشكل مستمر مع المجتمع الأرستقراطي. << يقول لامبيرتى إن توكفيل يحدد منهجه كما يلى: "حتى يمكننى أن أفهم، على أن أخذ حالات قصوى، أرستقراطية غير ممزوجة بالديموقراطية، وديموقراطية غير مختلطة بالأرستقراطية. يحدث أن أضفى على أسس ومبادئ الواحدة أو الأخرى نتائج وتأثيرات أكثر اكتمالا من تلك التى تنتجها بشكل عام، لأن مثل هذه المبادئ عمومًا ليست مبادئ وحيدة. على القارئ أن يميز فى أحاديثى بين ذلك الذى يعتبر وجهة نظرى الحقيقية وبين ذلك الذى يقال حتى يمكنه من الفهم جيدا">>[7] . جملة أخرى نجدها لدى ماكس فيبر: توكفيل ينفر من كل تفسير أحادى السبب: <<من جانبى إننى أمقت، هكذا يكتب توكفيل، هذه النظم المطلقة التى تجعل كل أحداث التاريخ تعتمد على أسباب أولية كبرى ترتبط الواحدة منها بالأخرى عبر سلسلة حتمية، والتى تستبعد، هكذا يجب القول، البشر من تاريخ النوع البشري.>> [8]. يضفى توكفيل بالفعل أهمية رئيسية على كل النتائج المترتبة على مبدأ الظروف المتكافئة، مقتنعا بأن ذلك هو الطريق الذى لا مفر منه للمجتمعات للسير نحو الديموقراطية، لكن طرق العبور إلى الديموقراطية تبدو له متعددة، بل وحتى الأشكال التى تتخذها الديموقراطية (النموذج الأمريكى ليس هو النموذج الممكن الوحيد). مع ذلك، وخشية ظهور أشكال جديدة من الطغيان، فإن توكفيل يعتمد على دور الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم بعيدا عن كل حتمية من أجل استمرار الحرية. لقد فهم توكفيل جيدا أنه لا توجد ديموقراطية بلا ديموقراطيين، أى بلا أفراد مقتنعين بشكل عميق بالأسس الصحيحة للسلوكيات الديموقراطية.

أرستقراطى ديموقراطى

ولد أليكسى دى توكفيل فى باريس عام ١٨٠٥، وهو ينحدر من عائلة من النبلاء النورمانديين القدماء، وعاش فى وسط عائلى كاثوليكى عميق التدين. منتميًا إلى العالم المهزوم بعد قيام الثورة الفرنسية، اقتنع هذا الأرستقراطى المطلع بكثرة على أعمال فلاسفة القرن الثامن عشر بأن مسيرة المجتمعات نحو الديموقراطية أمر لا رجعة عنه: هكذا كما رأى عن حق جيزو Guizot (الذى كان توكفيل يتابع محاضراته فى جامعة السوربون)، <<إنه أرستقراطى مهزوم ومقتنع بأن الذى انتصر عليه على صواب>>[9]. وكان جيزو يحكم بذلك على الديموقراطية الحديثة. ملاحظًا أن المساواة فى الظروف تميز المجتمعات بشكل متزايد أكثر فأكثر، كان الهم الأكبر لتوكفيل هو التوفيق بين هذه الحركة العميقة التى لا مفر منها نحو المساواة مع الاحتفاظ بالحرية، حرية تعلق بها أكثر من أى شيء آخر (<<الحرية هى أول شيء فى اهتماماتى>>، هكذا يقول). فى نفس الوقت الذى انحاز فيه إلى الديموقراطية، رأى توكفيل فيها بالتالى المخاطر أيضا: نزعة فردية حادة تضعف الرابطة الاجتماعية وتحول البشر عن الصالح العام، فقدان للقيم المدنية، طغيان ناعم، ديكتاتورية الرأى وتراجع للفكر المبدع والمستقل. ولأنه كان يضع رجلا فى عالم الأرستقراطية والرجل الأخرى فى عالم الديموقراطية، فلقد كان يدرك جيدا القضايا الرئيسية التى يطرحها قدوم المجتمع الديموقراطي. بهذا المعنى يمكن القول مع فرنسوا فوريه François Furet أنه << مع وضعه الوجودى الذى تجاوزه الزمن يصنع توكفيل حداثة تساؤله المفهومى>>[10]. عاش توكفيل فى فترة فاصلة بين نهاية الإمبراطورية الأولى (١٨١٥) وبداية الامبراطورية الثانية عام ١٨٥٢، فترة تميزت بثورات عام ١٨٣٠ وعام ١٨٤٨. توفى توكفيل بمدينة كان عام ١٨٥٩، بعد ثمانية أعوام من انقلاب لويس بونابرت.

انتخب توكفيل عضوا فى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية فى عام ١٨٣٨ وعضوا فى الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٤١، كما انتخب فى عدة مناصب أخرى متعددة : انتخب نائبا عن فالونس (منطقة المانش) وظل يمثلها حتى عام ١٨٥١ كما شارك فى الجمعية التأسيسية عام ١٨٤٨ والجمعية التشريعية (البرلمان) عام ١٨٤٩. أصبح وزيرًا للخارجية فى الفترة بين يونيو وأكتوبر من عام ١٨٤٩، وهى الفترة التى تحمل خلالها مسئولية الحملة التى أرسلت إلى روما لإعادة سلطة البابا بى التاسع Pie IX (البابا الذى نشر فى عام ١٨٦٤ لائحة الأضاليل التى خطأها والتى تدين الأفكار الرئيسية للمجتمع الحديث وبوجه خاص أفكار الثورة الفرنسية). تطلع توكفيل المهموم بالتوفيق بين الكنيسة والمجتمع الحديث، إلى أنه إذا أعيدت سلطة البابا الدنيوية فإنها ستأخذ شكل نظام دستوري. بعد أن يئس من غياب الدعم لموقفه، وكذلك غضبه الشديد وإدراكه بأن البابا لن يغير من طريقة حكمه، أعلن : <<إذا كان الحبر الأعظم الذى تمت إعادة سلطته منذ وقت قريب يعمل على تشييد التعسف والتجاوز فى السلطة التى لم تعد أوروبا حتى تلك ذات الحكم المطلق تريدها، إذا لجأ إلى القسوة التى لم يغفرها التاريخ حتى بالنسبة للأمراء العلمانيين، فإن الكنيسة الكاثوليكية هى التى ستصاب ليس فقط بالضعف إنما سيلحق بها الخزى والعار فى العالم كله.>>[11].

بعد البدايات الخجولة لليبرالية فى فرنسا مع إعادة السلطة الملكية الدستورية (١٨١٥-١٨٣٠) للملك لويس الثامن عشر وشارل العاشر، شارك توكفيل فى ثورة ١٨٣٠ وكان قلقًا لنتائجها حتى وإن كان قد وافق على ميثاق عام ١٨٣٠ وعلى القوانين المكملة له. لم تخلق إعادة الملكية فى يوليو (لويس- فيليب) وضعًا سهلاً للقاضى الشاب المنحدر من عائلة منحازة للملكية هى عائلة توكفيل، كان من المناسب له أن يبتعد وهذا ما فعله مع زميله وصديقه جوستاف دى بومو Gustave de Beaumont (١٨٠٢-١٨٦٦) بمغادرتهما فرنسا عام ١٨٣١ متوجهين إلى الولايات المتحدة بهدف دراسة الدساتير الإصلاحية الأمريكية. انتهت الرحلة التى استمرت من أبريل ١٨٣١

حتى مارس ١٨٣٢ بكتابة تقرير عام ١٨٣٣ تحت عنوان: *النظام الإصلاحى فى الولايات المتحدة وتطبيقه فى فرنسا* ".يعترف توكفيل فى خطاب له عام ١٨٣٥ أن <<النظام الإصلاحى كان مجرد حجة>> للوصول إلى كل أرجاء الولايات المتحدة، ما كان يهمه فى المحل الأول هو أن يختبر إذا ما كان الطريق نحو المساواة فى هذه البلاد، وهو طريق بدا له أن لا مندوحة عنه، هو طريق يتوافق مع الحرية. فى عام ١٨٣٥ نشر المجلد الأول من "*عن الديموقراطية فى أمريكا*" – الذى يضم الجزءين الأولين من الكتاب –، ظهر المجلد الثانى الذى يضم الجزءين الثالث والرابع عام ١٨٤٠.

يمثل توكفيل حالة شك وارتياب على المستوى الديني. فى سن المراهقة، يعترف توكفيل إلى واعظه: <<إننى أومن لكننى لم أعد أمارس الشعائر الدينية.>>. بعد ذلك، فى خطاب مؤرخ فى ٢٠ أكتوبر ١٨٤٣، يكتب توكفيل:<<إننى لست مؤمنا (كما أننى أبعد من أن أقول ذلك للتباهي)، لكن أيا كان الإيمان الذى أشعر به، إلا أننى لم أستطع مطلقا أن أحمى نفسى من شعور عميق عند قراءة الإنجيل>>. فى الواقع، يعطى توكفيل أهمية مركزية للدين فى حياة المجتمعات ويعترف بالإضافة الأساسية التى قدمتها المسيحية. يعتقد توكفيل أن الإنجيل لم يستنفد خصوبته الأخلاقية فى الأزمنة الحديثة: <<أكثر ما يمكن ملاحظته لدى المحدثين بصدد الأخلاق يبدو لى أنه يتمثل فى التطوير الكبير والشكل الجديد الذى أعطى فى أيامنا هذه على فكرتين قامت المسيحية بتوضيحهما بالفعل: معرفة أن الحق فى ثروة هذا العالم متساوٍ لجميع البشر، وواجب هؤلاء الذين يملكون أكثر أن يهبوا إلى مساعدة أولئك الذين يملكون الأقل من هذه الثروة>>. فى عبارة أخرى، يعتقد توكفيل أن <<المسيحية تمثل العمق الكبير للأخلاق الحديثة>>. إذا كان يقبل بالمضمون الأخلاقى للثورة الفرنسية، فإن هذا، كما يلاحظ ج. لامبيرتى J. Cl. Lamberti <<لأنه يرى فيها نتائج للثورة المسيحية>>[12]. لكن مع اعترافه بهذا الدور المهم للمسيحية، لا يستبعد توكفيل <<مستقبلا سيحمل فيه

الدين اسما آخر يتم خلعه على القيم الأساسية الناتجة عن الوفاق الاجتماعي>> (ج. لامبيرتي، ص ٢٠٨). يبقى أن توكفيل كان ناقدا حادا للكنيسة الكاثوليكية فى عصره؛ كان يحقر من موالاة رجال الدين (الإكليريك) للإمبراطورية الثانية. بعد انقلاب ٢ ديسمبر ١٨٥١ الذى وضع نهاية للجمهورية الثانية، أعلن توكفيل: <<إننى أشعر بحزن واضطراب لم أشعر بهما على الإطلاق من قبل وذلك عندما أدركت وجود هذا التطلع نحو الاستبداد لدى كثير من الكاثوليك، هذا الإغراء والانجذاب نحو العبودية، هذا الميل نحو القوة، نحو القمع، نحو الرقابة والولع بأدوات التعذيب>>. كشاهد على الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية وبين الدولة فى فرنسا، خصوصا فيما يتعلق بقضية التعليم، يأسف توكفيل على أن روح الدين وروح الحرية لا يتعايشان فى وفاق فى فرنسا، ولا يتم الاعتراف بهما فى مدونات كهنة الكنيسة الذين يتهمون التعليم الرسمى بأنه لا دينى ومفسد للشباب، ولا فى الانتقادات التى تصف بعض سلوكيات الورع والتعبد لدى رجال الدين، وكذلك بعض التقاليد التى يمارسونها بأنها سخيفة ومثيرة للشكوك. ثمة مغزى كبير فى أن هذا الموقف من جانبه قد سبب له بعض العزلة فى فرنسا.

مع ذلك، فإن توكفيل لم يعتقد بأن هناك عدم توافق جذريا بين الكاثوليكية وبين الديموقراطية. <<إننى أعتقد أنه من الخطأ النظر إلى الديانة الكاثوليكية على أنها عدو طبيعى للديموقراطية>>، هكذا يكتب توكفيل فى عام ١٨٣٥ [13]. لأن الكاثوليكية على عكس البروتستانتية <<التى تحمل البشر بشكل عام نحو المساواة بأقل مما تدفعهم نحو الاستقلالية>> [14]، توافق على المساواة فى الظروف التى تعتبر أساس المجتمعات الديموقراطية ذاتها. فى الواقع، <<إذا كان رجل الدين ينشأ ويتعلم وحده فوق باقى المؤمنين: فإن كل شيء دونه يصبح متساويا>>: الغنى مثل الفقير، العالم مثل الجاهل، القوى مثل الضعيف. يكتب توكفيل مرة أخرى <<إن الكاثوليكية هى مثل الملكية المطلقة. استبعد الأمير، تجد أن الظروف هناك أكثر مساواة مما فى النظم الجمهورية>> (عن *الديموقراطية فى أمريكا*، ص

٣٩٣). فى عام ١٨٤٠ يؤكد توكفيل فى المجلد الثانى مرة أخرى فى مقطع يدون فيه ملاحظاته أن ثمة تزايدا فى عدد المنتمين إلى الكاثوليكية فى الولايات المتحدة، وكتب يقول: <<إذا توصلت الكاثوليكية فى النهاية إلى الإفلات من مشاعر الكراهية السياسية التى ولدتها، فإننى لا أشك على الإطلاق تقريبا فى أن نفس روح هذا القرن التى تبدو معارضة وغير ملائمة كثيرا لها، لن تحقق فتوحات كبرى بشكل مفاجئ>> (المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٠). لكن فى خطاب عام ١٨٤٣ [15]، يعترف توكفيل وهو محبط: <<بأن الكاثوليكية (...) لن تتبنى على الإطلاق المجتمع الجديد>>، وفى هذا يكمن خطؤها. توكفيل الذى كتب إلى أخيه فى نفس العام ١٨٤٣، أن <<أجمل حلم فى حياته عندما دخل معترك الحياة السياسية كان المساهمة فى التوفيق بين روح الحرية وروح الدين>>[16]، لكنه اصطدم بشكل خاص مع كل ما يشير إلى أن الكاثوليكية فى زمنه لا يبدو أنها قادرة على أن تتوافق مع الديموقراطية. حتى عندما كان الأمر يتعلق بأمور داخلية تمس شكل ممارسة السلطة الدينية داخل الكنيسة، فإن توكفيل لم يكن غير مبال تجاه المدى السياسى لنمط الحكومة الإكليريكية. هكذا يستشيط غضبًا وبحدة فى ٥مارس عام ١٩٤٥ أثناء جلسة الجمعية فى مواجهة كاردينال مدينة ليون الذى كان يترافع لصالح العصمة البابوية (عقيدة تم إعلانها من قبل الكنيسة الكاثوليكية عام ١٨٧٠): <<كيف! إن أمامك قرنًا صعب المراس لا يعترف ويعارض السلطة حيث توجد فى كل مكان؛ إنك تعيش وسط أمة ترتاب وتشك فى كل شيء ولن تدعم إلا بصعوبة إمبراطورية القوانين التى صنعتها هى بنفسها، أمة لا تبدى أى احترام لأى سلطة، حتى تلك السلطة التى خلقتها هى بنفسها، ومن بين كل الأشكال التى يمكن أن تأخذها الكاثوليكية، فإنك تختار ذلك الشكل الذى تتخذ فيه السلطة الشكل الأكثر إطلاقا، الأكثر انحيازا، وهذا هو الشكل الذى تريد أن تفرضه على الإيمان بالكاثوليكية>>[17]. نشعر فى لهجة هذا النقد اللاذع مدى إحباط توكفيل. تحت حكم الامبراطورية الثانية، يتصور توكفيل مسبقًا متبعًا فى ذلك نفس خطى المبشر التوحيدى

الأمريكى وليام ايليرى شانينج William Ellery Channing (١٧٨٠-١٨٤٢)، مسيحية منحازة إلى التنوير وتهتم بالعدالة الاجتماعية[18].

مفكر الديموقراطية

بداية، تعتبر الديموقراطية فى نظر توكفيل بمثابة حالة اجتماعية تتميز بالمساواة فى الظروف، حالة تكمن فى أصل العاطفة الأولى للإنسان الديموقراطي: <<حب هذه المساواة ذاته>> (عن الديموقراطية فى أمريكا المجلد الثاني، ص ١٠١). صحيح أن الديموقراطية هى أيضا سيادة الشعب والأهمية التى يحظى بها تقدير الرأى العام، لكن الديموقراطية بداية عبارة عن حالة تتغلغل داخل كل العلاقات الاجتماعية: "لم يعد هناك وجود لسادة ولخدم، إنما هناك أفراد يتصرفون بدءا من إرادة شخصية ويعترفون بالإرادة العامة كإرادة شرعية. هناك حقا عدم مساواة كأمر واقع والبعض هم سادة بينما البعض الآخر خدم وأجراء، لكن المساواة فى الظروف جعلت من السيد ومن الأجير كائنات جديدة، كما أنشأت علاقات جديدة فيما بينهما>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٢٢٥). <<لماذا يتمتع الأول إذن بحق القيادة وما الذى يجبر الثانى على الطاعة؟ >>، هكذا يتساءل توكفيل الذى يجيب <<الاتفاق اللحظى اتفاق حر بعيد عن إرادة كل منهما. بطبيعة الحال كل منهما ليس أقل من الآخر على الإطلاق، إنهما لا يصبحان كذلك إلا نتيجة العقد المبرم بينهما. فى حدود هذا العقد، أحدهما يكون السيد والآخر يصبح أجيرا؛ خارج هذا العقد هما مواطنان، اثنان من البشر>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٢٣٦). المساواة فى الظروف تغير إذن بشكل عميق من علاقة السلطة: لا تصنع هذه العلاقة بشرا ذوى طبيعة مختلفة كما كان الحال فى النظام القديم، إنما تقيم علاقة بين بشر متساوين تماما فى العزة والكرامة حتى لو كانوا غير متساوين بشكل كبير اقتصاديا واجتماعيا. هذه <<المساواة التخيلية>> على الرغم من عدم المساواة الواقعية للظروف،

تشكل حسب رأى توكفيل انقلابًا سياسيًا/اجتماعيًا هائلاً له نتائج متعددة. تمتد هذه المساواة فى الواقع إلى مبدأ حل كل السلطات القائمة، سواء كانت اقتصادية أو روحية، كما تغير بشكل هائل العلاقات الاجتماعية: <<هل تعتقدون أنه بعد تدمير الإقطاع وهزيمة الملوك، ستتقهقر الديموقراطية أمام البرجوازية وأمام الأغنياء؟>>، هكذا يتساءل توكفيل (عن الديموقراطية فى أمريكا، المجلد الأول ص ٦١). فى عبارة أخرى، وكما يعتقد توكفيل، وهذا أيضًا ما يميزه عن جيزو Guizot، تمتد الحركة نحو المساواة إلى مبدأ حل سلطة البرجوازية الصناعية، لا توجد أية سلطة، بما فى ذلك السلطة الاقتصادية، كل السلطات تفلت من هيمنتها: المساواة كمبدأ للتنظيم والضبط الاجتماعى تفتح ضمنيا كل المغاليق الاجتماعية. يمكن القول، بطريقة حذرة، إن توكفيل قد أدرك المدى الثورى لحقوق الإنسان والمواطن فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ونتائجها على العمل الكلى للمجتمع نفسه. ذلك أن المساواة فى الظروف، تعنى انبثاق الفرد كذات حرة تمارس الاختبار والفحص الحر لكل شيء وفقا لمعيار عقلها وليس وفقا لمعيار التقاليد.

لكن النزوع نحو مساواة الظروف يبدو كتهديد محتمل للحريات، شيء يمكن أن يؤدى إلى نوع من الاستقالة العامة، انكفاء الأفراد على دائرة حياتهم الخاصة: إن بزوغ الفرد يقود أيضًا إلى النزعة الفردية، <<هذا الشعور يعكس وبهدوء ما يملكه كل مواطن من نزوع نحو التوحد مع ما يشبهه من بين الجموع وإلى الانسحاب بعيدا مع عائلته وأصدقائه؛ لدرجة أنه بعد أن يصبح كذلك فإنه يخلق مجتمعًا صغيرًا لاستخدامه الخاص، ويتخلى طواعية عن المجتمع الكبير لصالح هذا المجتمع الصغير>> (عن الديموقراطية فى أمريكا، المجلد الثانى ص ١٢٥). <<تضع المساواة البشر الواحد بجانب الآخر دون رابطة مشتركة تربط بينهم>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ١٠٩). في عبارة أخرى، وهنا يلاحظ توكفيل الخطر الرئيسى الذى يهدد المجتمعات الديموقراطية من الداخل، المساواة فى الظروف تنزع إلى تفكيك الرابطة الاجتماعية. إن المجتمع الديموقراطى

مجتمع يتحلل ذاتيًا لأنه يؤكد على أولوية الفرد وعلى حريته:إنه يفكك كل الروابط الاجتماعية التقليدية المبنية على العادات أو المكانة الاجتماعية. من هنا، من الضرورى أن يعاد تركيب وبناء هذا المجتمع، أن تعمل يد على بناء ما تقوم اليد الأخرى بهدمه، إعادة بناء النسيج الاجتماعى من خلال نشاط الجمعيات والمنظمات وانخراط الأفراد فى الحياة الديموقراطية المحلية. هذه هى مسألة الرابطة الاجتماعية، وهى أيضا مسألة السلطة الفكرية والأخلاقية فى مجتمع يبخس فيه الرأى رأى الآخر. من هنا، يصبح لدى الأفراد نزعة إلى وضع ذلك كله أمام حكم الأغلبية: إن ما يعتقد فيه الإنسان الديموقراطى ويؤمن به هو الرأى ووجهة النظر. يخشى توكفيل من <<طغيان الأغلبية>> التى يكشف عنها بقوة ووضوح فى الولايات المتحدة الأمريكية: <<إننى لا أعرف بلدا آخر يهيمن ويتربع فيه بشكل عام قدر أقل من استقلالية الفكر وحرية النقاش الحقيقية كما هو الحال فى أمريكا>> (المصدر السابق، المجلد الأول ص ٣٥٣). يخشى توكفيل أكثر من أى شىء آخر من هيمنة ما يطلق عليه اليوم الفكر المتقولب أو التفكير وحيد النظرة. مقارنًا أسبانيا فى فترة محاكم التفتيش مع الولايات المتحدة، مع عدم أخذه فى الاعتبار القمع الجسدى للمنشقين المختلفين فى الرأى، يذهب توكفيل إلى حد التأكيد على أنه كان من السهل التميز عن الأغلبية فى حالة أسبانيا محاكم التفتيش عنها فى حالة أمريكا: <<لم تستطع محاكم التفتيش فى أسبانيا أن تمنع مطلقًا تداول كتب مخالفة للدين كانت منتشرة وبأعداد كبيرة. إن إمبراطورية الأغلبية تمارس عملها بشكل أفضل فى الولايات المتحدة الأمريكية عنها فى أسبانيا محاكم التفتيش: إنها تنزع عن الفكر حتى إمكانية أن يعبر عن نفسه>> (المصدر السابق، المجلد الأول ص ٣٥٥). هذه الهيمنة للرأى تؤدى إلى <<أن الأغلبية فى الولايات المتحدة تتحمل مسئولية توريد طوفان من الآراء الجاهزة إلى الأفراد وتعفيهم بالتالى من ضرورة أن يشكلوا هذه الآراء بوسائلهم الخاصة>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ١٨). يرى توكفيل من ناحية أخرى أن فى المجتمعات الديموقراطية <<يصبح الإيمان بالرأى

العام نوعا من الدين تكون فيه الأغلبية بمثابة النبى>> (المصدر السابق، المجلد الثانى ص ١٨). يدرك توكفيل جيدا كيف يمكن للديموقراطية أن تصل إلى الحرية الفكرية التى يحبذها الوضع الاجتماعى الديموقراطى، فى عبارة أخرى، كيف يمكن للرأى العام أن يصبح <<مظهرا للإكراه والتبعية>>. الولع الشديد بالرفاهية المادية يهدد كذلك أسس الديموقراطية ذاتها: <<إن الذى آخذه على المساواة ليس دفعها البشر إلى اللهاث وراء المتع المحرمة، إنما هو استهلاكها الكامل لطاقاتهم فى البحث عن المتع المشروعة والمتاحة>> (المصدر السابق، المجلد الثانى ص ١٣٨-١٣٩). إن هذا يصرف البشر أيضا عن البحث عن الصالح العام والفضائل المدنية. إن التناقض الذى تحمله الديموقراطية هو أنها تمثل حالة للمجتمع تحمل فى طياتها بذرة تحلله الذاتى. لهذا يتحدث توكفيل عن <<نوع الطغيان الذى يجب على الأمم الديموقراطية أن تخشى منه>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٣٢٤)، طغيان أشد ضررا بكثير مما تخيلته وغلفته. <<يبدو أنه إذا دخل الطغيان فى مصطلحات الديموقراطية اليوم فسيكون له طابع آخر: سيكون أكثر انتشارا وأكثر نعومة وسيفسد ويدمر البشر دون أن يشعرهم بالألم>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٣٨٤). هذا <<النوع من الطغيان والهيمنة المنظمة، الطغيان الناعم والوديع (...) يمكنه أن يندمج ويتشكل بأفضل مما نتخيل مع بعض أشكال الحرية الخارجية>> كما أنه << لن يكون من الصعب أن يقوم مثل هذا الطغيان فى ظل سيادة الشعب نفسه>> (المصدر السابق، المجلد الثانى ص ٣٨٦). يرى توكفيل الأفراد فى المجتمعات الديموقراطية كذوات تعيش حالة قلق دائم <<يدورون بلا راحة حول أنفسهم للحصول على متع صغيرة وبسيطة، يملأون بها احتياجاتهم الروحية>> (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٣٨٥). هؤلاء الأفراد المنطوون على أنفسهم والمستغرقون والمنهمكون فى مشاغلهم الصغيرة سيكونون فى مواجهة <<سلطة هائلة تقوم بالوصاية وتتحمل وحدها تأمين متعهم وتتولى نيابة عنهم أمر مصيرهم. إنها سلطة مطلقة، مسهبة، منتظمة،

مدركة لعواقب الأمور وهى أيضا سلطة ذات قناع ناعم >> (٣٨٦)، سلطة <<لم تعد تستبد>>، لكنها <<سلطة باهتة>> <<حمقاء>>، سلطة <<تختزل كل أمة إلى أن تكون مجرد قطيع من الحيوانات الأليفة والحاذقة لا أكثر، أمة تكون الحكومة فيها هى الراعى الذى يسوق القطيع (المصدر نفسه، المجلد الثانى ص ٣٨٦). هذه المواجهة بين الفرد المستهلك الفاقد لكل حماس سياسى وفكرى وبين الدولة مطلقة السلطة التى تدير بشكل بيروقراطى تطلعات مواطنيها، تظهر إلى أى حد رأى توكفيل جيدا خطر الطغيان ذاته فى البلاد الديموقراطية، وهو الذى كان يعتقد بأنه من السهل <<إقامة حكومة مطلقة وطاغية لدى شعب يتميز بوجود ظروف مساواة أكثر من شعب آخر>> (المرجع السابق، المجلد الثانى ص ٣٨٩). بشكل عام يمكن القول أن توكفيل قد طرح مشاكل دولة الرفاهية ومشاكل السياسة فى عصر الديموقراطية: تحدى التمسك بالفضائل المدنية فى مجتمعات تتميز بعمق بالفردية والبحث عن المتع المادية.

يعتقد توكفيل أنه قد عثر على العلاجات الواقية ضد <<الطغيان الديموقراطي>> فى عالم الجمعيات والمنظمات، فى تقوية وتدعيم السلطات الوسيطة، فى حرية الصحافة وصحوة الضمير الديني. تقدم الولايات المتحدة إلى توكفيل مثالاً على مجتمع بلا ميراث أرستقراطى يتمتع بتقاليد قوية فى مجال الحريات الجماعية المحلية، مثال يشكل بالنسبة له مختبرا حقيقيا حتى وإن كان يعترف بأن المجتمع الديموقراطى يمكن أن ينظم بطريقة أخرى غير تلك المتبعة لدى الشعب الأمريكي. يصل توكفيل إلى اكتشاف أن الدين فى الولايات المتحدة الأمريكية أبعد ما يكون عن معارضة الديموقراطية، بل هو على العكس من ذلك يمثل القالب الثقافى لها <<إن الدين هو الذى أدى إلى ميلاد المجتمعات الأنجلو-أمريكية: لا يجب على الإطلاق نسيان ذلك؛ فى الولايات المتحدة ينصهر الدين مع كل العادات الوطنية ومع كل المشاعر التى يولدها الوطن؛ إن هذا يعطى الدين قوة خاصة>> (المجلد الثانى ص ١٢). بالنسبة لتوكفيل يعتبر الدين فى الواقع كما نراه بالفعل، عنصرًا أساسيًا

للوفاق الاجتماعى الذى يحمى المواطنين <<الديموقراطيين>> ضد المطالب غير المعقولة لمعرفة كل شىء وبالتالى لتغيير كل شىء.

الدين فى المجتمعات الديموقراطية: معتقدات ضرورية

لقد رأى توكفيل بشكل دقيق المدى الاجتماعى الهائل لحرية الفحص والاختبار، للشك المنهجى وتعميم وانتشار العقل. أدرك توكفيل ضرورة إعادة النظر فى مسألة السلطة ووضعها موضع التساؤل وكذلك واقع أن كل شيء يمكن أن يخضع لاختبار وتفحص العقل الفردي. <<تدفع المساواة فى الظروف "كل فرد إلى البحث عن الحقيقة بنفسه" (ص٢٤).>> فى ظل النظام الديموقراطى <<اكتشفت أن فى معظم العمليات لا يستدعى الفرد الأمريكى منها إلا بقدر الجهد الفردى لعقله>> (ص٩)، وهذا ما يبدو لتوكفيل كصفة أساسية لما يطلق عليه <<المنهج الفلسفى للأمريكان>>. هذه الطريقة تؤدى إلى الشك المنهجى: يمكن أن نتوقع أن الشعوب الديموقراطية لا تؤمن بسهولة بالرسائل الإلهية، وبأنها تسخر فى سرور من الأنبياء الجدد وتريد أن تجد فى حدود الإنسانية وليس خارجها الحكم الرئيسى لمعتقداتها>> (عن الديموقراطية فى أمريكا، المجلد الثانى، ص١٧). يمكن القول إن توكفيل بتعبيره بهذه الطريقة يسجل العامل الدنيوى الذى فهم على أنه تحرير للبشر من كل سلطة دينية، ومن كل سلطة عقائدية: يريد الفرد فى المجتمع الديموقراطى أن يكون قادرًا على الحكم بنفسه وأن يتصرف كذات مستقلة. هذا هو ما يسمى اليوم بالنزعة المعممة للتأمل النقدى، وهى إحدى علامات ما بعد الحداثة. لكن توكفيل لا يستنتج من انتشار وتعميم الشك المنهجى نهاية الدين. على العكس من ذلك تماما، فى مواجهة الشك المنهجى، يبدو أنه من الضرورى أكثر، حسبما يعتقد توكفيل، أن يشترك البشر فى بعض المعتقدات الأساسية، أن يتفقوا على بعض الأفكار الرئيسية التى بسبب وجودها بعيدًا عن حدود الشك المنهجى، لا تتعرض للجدل ويمكنها بالتالى وبلا صعوبة أن

تكون قاعدة صلبة للمجتمعات الديموقراطية. <<بمجرد أن لا توجد هناك سلطة دينية، ولا سلطة سياسية أيضا، بعد ذلك سيصاب البشر بالفزع من هذا الاستقلال الذى لا حد له. (...). بالنسبة لى، إننى أشك فى أن الإنسان يمكنه أن يتحمل فى نفس الوقت استقلالاً دينيًا كاملاً وحرية سياسية تامة؛ كما أصل إلى حد التفكير فى أنه إذا لم يكن يؤمن بشىء، فيجب أن يوظف ذلك، وأن يكون حرًا بالفعل فى أن يعتقد ويؤمن بما يشاء>> (المجلد الثانى ص ٣١).

بالنسبة لتوكفيل، من الضرورى أن يكون لدى البشر معتقدات دوجمائية (مذهبية، عقائدية)، أى، آراء <<يتلقونها بثقة دون أن يخضعوها للنقاش>>؛ مثل هذه المعتقدات ضرورية جدا للحياة فى المجتمع: <<لا يوجد مجتمع يستطيع أن يتقدم ويزدهر دون معتقدات مشابهة لهذه المعتقدات>> كما أن مثل هذه المعتقدات ضرورية لحياة الفرد فى وحدته: <<إذا أجبر الإنسان على أن يتحمل بنفسه إثبات كل الحقائق التى يستعملها كل يوم، فإنه لن يستطيع أن يحقق ذلك على الإطلاق>> (المجلد الثانى ص ١٥). <<من بين كل المعتقدات الدوجمائية، يبدو لى أن التى تتمتع برغبة وإغراء أكثر من غيرها تلك المعتقدات الدوجمائية المتعلقة بالدين>> هكذا يفكر توكفيل (المجلد الثانى ص ٢٩). فى المجتمعات الديموقراطية حيث كل شىء قد ترك لتقدير كل فرد، يعتقد توكفيل أنه من المهم أن تكون بعض الأفكار العامة عن الله والوضع الإنسانى موضع وفاق. هكذا نرى كيف يوضح توكفيل هذه النقطة: <<لا يوجد فعل إنسانى على الإطلاق، أيا كانت الخصوصية التى نخلعها عليه، لا يخرج إلى النور من فكرة عامة جدًا وهى أن البشر قد خلقوا من قبل الله، من علاقاتهم مع النوع الإنسانى، من طبيعة ضمائرهم وواجباتهم تجاه من هم مثلهم. لا شىء يمكن أن يحدث بدون أن تكون هذه الأفكار المنبع المشترك الذى يتدفق منه كل شىء آخر. لدى البشر إذن مصلحة كبيرة فى أن إنتاج أفكار محكمة بدقة عن الله، عن روحهم، عن واجباتهم العامة نحو خالقهم ونحو من يماثلونهم؛ ذلك أن الشك حول هذه النقاط الأولى يؤدى إلى أن كل أعمالهم تصبح أسيرة الصدفة وتصمها بشكل ما بالفوضى والضعف>> (الجزء الثانى ص ٣٠).

<<الأفكار العامة المتعلقة بالله وبالطبيعة البشرية هى إذن من بين جميع الأفكار التى تحث بشكل أفضل على أن تستبعد من الممارسة المعتادة للعقل الفردى، الأفكار التى بسببها هناك الكثير الذى يتم اكتسابه والقليل الذى يمكن خسارته بسبب الاعتراف بها كسلطة. الموضوع الأول للأديان وإحدى المميزات الرئيسية لها، هو تقديم إجابة على كل واحد من هذه الأسئلة الأولية، إجابة واضحة دقيقة ومفهومة وتتسم بالديمومة إلى حد كبير من قبل الجموع. هناك أديان زائفة جدًا وعبثية للغاية؛ ومع ذلك يمكن القول أن كل دين ظل فى الدائرة التى أتيت على ذكرها ولا يسعى إلى الخروج منها، كما حاول ذلك الكثير من كل الاتجاهات، عن طريق عرقلة وإعاقة حرية خلاص الروح البشرية، بأن يفرض على الفكر عبودية ملائمة؛ كما يجب الاعتراف بأنه إذا لم ينقذ الدين البشر فى العالم الآخر، فإنه على الأقل مفيد جدا لسعادتهم وتقدمهم فى هذا العالم. هذا صحيح بشكل خاص بالنسبة للبشر الذين يعيشون فى البلدان الحرة>> (الجزء الثانى ص ٣٠).

يدعم توكفيل إذن وبقوة مقولة الفائدة الاجتماعية للدين، وهى مقولة كلاسيكية طورها الكثير من مفكرى التنوير كل بطريقته ووفقًا لمعتقداته الإلهية. لكن توكفيل يذهب بعيدًا بتحليله للنتائج العميقة للحرية السياسية، تلك الحرية التى تعنى أن ما هو سياسى يوجد أيضًا بلا تقديس، يدرك بطريقة أكثر وظيفية وبراجماتية من خلال المساواة فى الظروف. بدءًا من تأملات توكفيل هذه يمكن الالتقاء مع تحليلات مفكر مثل كلود ليفور Claude Lefort عن المجال الفارغ للسلطة فى المجتمعات الديموقراطية، واقع أن السلطة غير قابلة للامتلاك كما أنه ليس فى استطاعة أى فئة اجتماعية أن تمتلكها[19].
يقول إنه <<إذا كان الإنسان بلا إيمان>> عليه أن يخدم ويستخدم، وإذا <<كان حرًا>> فعليه أن يؤمن، يرسم توكفيل بشكل ساخر ضرورة اللامركزية بصدد السياسة، ويعتقد أن هذه اللامركزية يمكن أن يسمح الدين بتحقيقها. بالتأكيد على هذه الرؤية، يمكن الإشارة إلى الدور المعارض

الاحتجاجي الذي مارسته أديان مختلفة في ظل الأنظمة الشمولية مستهدفة أن تلحق كل المجتمع في سلطة الدولة التي تهيمن عليها طبقة أوليجاركية. <<يصبح الدين مدمرًا عندما يوحي بأشياء بعيدة بينما الدولة الشمولية تركز بشراسة وعناد من وجودها في الحياة الاجتماعية.>>[20] . وكما يقول جان وايدير Jean Weydert : <<لفت الانتباه إلى شيء آخر يقع بعيدًا عن الطموحات الإنسانية، ألا يساهم ذلك في حماية المجال الفارغ للسلطة في النظام الديموقراطي ضد كل محاولة للاستئثار بها من قبل فرد أو جماعة؟>>[21]. إن الذي يرسمه توكفيل هنا هو في نهاية المطاف نوع من *الدين المدني*[22]. غير مجبر ولا مقيد على المستوى الدوجمائي بالنسبة للأفراد، لكنه يتيح لهم أن يعيشوا بشكل جماعي دون أن يمتد إلى المساس بحريتهم. نوع من التفكك واللامركزية التي تتيح لأفراد المجتمع الديموقراطي استبعاد القداسة عن كل شيء في الوقت نفسه الذي يؤمنون فيه الكرامة والعظمة الضرورية للنظام الديموقراطي ذاته، لأن الدين يسمح << بإحياء معنى المستقبل لدى البشر>> وبالتالي، يمدهم بمعنى المشروع والجهد اللازم لمتابعة تحقيقه، فإنه يساهم بذلك في إضفاء الطابع الأخلاقي على الديموقراطية[23]. هنا، بدءًا من هذا الاعتقاد والإقرار بالدور المهم الذي يطلع به الدين في الولايات المتحدة الأمريكية، يعتقد مؤلف كتاب "*عن الديموقراطية في أمريكا*" في أهمية الفائدة الاجتماعية للدين في المجتمعات الديموقراطية. إنه يعتقد هنا وبقدر أكبر بكثير مما في أمريكا الشمالية، على العكس مما يلاحظه في أوروبا، أن روح الحرية وروح الدين بعيدان عن التعارض، وأن كلاً منهما يدعم ويقوي الآخر.

التوافق بين روح الدين وروح الحرية

<<عند وصولي إلى الولايات المتحدة، كان العامل الديني في هذه البلاد هو الذي لفت انتباهي بقوة منذ البداية (...). لقد رأيت روح الدين وروح الحرية عندنا في أوروبا تسيران دائمًا في اتجاهين متعارضين تقريبًا.

أما هنا، فلقد رأيتهما متحدثين فى حميمية الواحدة مع الأخرى: إنهما تتربعان معا على عرش الأرض نفسها>> (المجلد الأول ص ٤٠١). مع ذلك، فإن توكفيل كان أكثر دهشة للحيوية الدينية فى الولايات المتحدة والتى جاء ليتعرف عليها على الرغم من أن هذه البلاد كانت تشهد موجة مهمة من الحماسة الدينية: الموجة المقابلة لأكبر ثانى صحوة فى التاريخ الأمريكي، Great Awakening "الصحوة الكبرى" لأعوام ١٨٠٠-١٨٣٠. فى نفس العام الذى نشر فيه توكفيل كتابه "*عن الديموقراطية فى أمريكا*" ظهر من جانب آخر كتاب "*قراءات فى الصحوة الدينية*" Lectures on Revivals of Religion لشارلز جرانديسون فينى Charles Grandison Finney (١٧٩٢-١٨٧٥)، وهو أكثر الأساقفة الأمريكان شهرة فى القرن التاسع عشر. التوافق بين المسيحية والحرية يصيب توكفيل بصدمة وهو القادم من فرنسا حيث يبدو أن لا توافق ممكن بين الكنيسة الكاثوليكية والحركة الديموقراطية منذ أن اندلعت الثورة الفرنسية، ذلك على الرغم من جهود الكاثوليك الليبراليين من أمثال لاميناس Lamennais (١٧٨٢-١٨٥٤) الذين دافعوا عن <<الله والحرية>>[24]. بعد عام ١٨٣٠. بروناس الذى أطرى على فصل الكنيسة عن الدولة اجتهد من ناحية أخرى مثله مثل توكفيل فى إظهار أن المسيحية والديموقراطية ليستا فقط قادرتين على التعايش والتوافق معًا، بل إن الحرية الدينية هى عنصر أساسى للحرية السياسية. هذه الفكرة تكمن فى أساس الديموقراطية الأمريكية: << يخلط الأمريكيون تمامًا فى وجدانهم بين المسيحية والحرية، لدرجة أنه من المستحيل تقريبًا تصور وإدراك الواحدة دون الأخرى>> (المجلد الثانى ص ٣٩٩).

<<الجزء الأكبر من أمريكا الإنجليزية استُوطِنَ من قبل أناس لم يخضعوا لأية سلطة دينية بعد أن تحللوا من سلطة البابا؛ من هنا فلقد حملوا معهم إلى العالم الجديد مسيحية لن أصفها بشكل أفضل من أن أسميها مسيحية ديموقراطية وجمهورية : هذه المسيحية تحبذ بشكل خاص بناء الجمهورية والديموقراطية فى مجال الأعمال، من حيث المبدأ، فإن السياسة والدين

يجدان نفسيهما على اتفاق، ومنذ ذلك الوقت فإنهما لم يكفا عن ذلك>> (المجلد السابق ص ٣٩٢-٣٩٣).

يأسف توكفيل على الوضع المغاير لذلك الذى يوجد فى فرنسا، ويحيلنا إلى ذلك التصور الذى لايزال يجثم بقوة إذا ما قارنا الولايات المتحدة مع فرنسا اليوم: على الرغم من أن التمثيل الاجتماعى للدين المهيمن فى بلادنا يشرك الدين فى السلطة، فى الخضوع، فى غياب الحرية، فى تقليص ومحدودية الاستقلالية الفردية، نجد أن التمثيل الاجتماعى للدين فى الولايات المتحدة يرى بشكل خاص هذه السلطة من زاوية الحرية، حرية الاختيار الفردى وإمكانية التفتح والازدهار الشخصى. يشير إدوارد تيرياكيان Edward A. Tiryakian عن حق إلى أن توكفيل <<كان واحدًا من أوائل الناقدين الذين تحلوا بنظرة ثاقبة تجاه "النظرية الدنيوية" التى تقيم علاقة بين التحديث وبين الحياة الدنيوية؛ لأن المعطيات الأمريكية لا تتفق مع النظرية، يأخذ توكفيل فى الواقع على بعض الفلاسفة افتراضهم أن "الحماس الدينى" سيخف ويهدأ بقدر ما يتقدم التنوير والحرية وينتشران" (المجلد الأول ص٤٠١) [25]. عارض توكفيل فى وقت مبكر رؤية علماء اجتماع الأديان فى أوروبا الذين افترضوا فى أعوام الستينيات من القرن التاسع عشر أنه كلما كان هناك مزيد من الحداثة كلما قل وجود الدين. من ناحية أخرى كما سنرى ذلك، يستبق توكفيل من خلال ملاحظاته عن الحياة الدينية للأمريكيين تحليلات علماء الاجتماع مقدمًا رأيه القائل بأن الحياة الدينية أبعد من أن تختفى، لكن الظواهر الدينية فى ظل الحداثة تتحول أشكالها، وأن الحداثة لم تتحل بظواهر دينية أقل، لكنها تتميز بظواهر دينية مختلفة.

يضاف إلى هذا الاختلاف بين فرنسا والولايات المتحدة فيما يخص العلاقات بين الديموقراطية والدين، الاختلاف فى تناول ومعالجة هذا الموضوع منذ ظهور علم الاجتماع فى كلا البلدين. بينما كان علم الاجتماع الفرنسى من أوجست كونت وحتى المدرسة الدوركهايمية، يوضع كبديل

دنيوى فى مواجهة المدخل الدينى، تأثرت بدايات علم الاجتماع الأمريكى بعمق بكتاب "الغناء الإنجيلى كظاهرة اجتماعية" *Social Gospel* : كان أول من أعطى محاضرة فى علم الاجتماع بجامعة هارفارد عام ١٨٩١-١٨٩٢، راهبًا من إحدى الأبرشيات، كما أن أول من أسس قسمًا لعلم الاجتماع بجامعة شيكاغو كان قسيسًا معمدانيًا. بهذا المعنى، تكون ليديا لامبير-والنر Lydia V.E.Lampers-Wallner على حق بتسجيلها تحليل الجذور الدينية لعلم الاجتماع الأمريكى على خطى توكفيل [26].

الفصل التام بين الكنيسة والدولة

إذا كانت روح الدين وروح الحرية تتعايشان فى وفاق، فإن هذا يرجع - كما يعتقد توكفيل - إلى فصل الكنيسة عن الدولة. بالتشديد على السلطة الدنيوية والتسهيلات التى تقدمها، فإن ذلك يعجل بظهور خطر كبير على الدين، هكذا يفسر توكفيل هذه المسألة، كما يعتقد بأن هذا الفصل يضحى <<بالمستقبل فى سبيل الحاضر>> أكثر من البحث عن دعم الدين بواسطة سلطة دنيوية "زمنية". <<بتحالفه مع سلطة سياسية، يعاظم الدين من قوته على البعض، لكنه يفقد الأمل فى أن يسود بين الجميع>> (المجلد الأول ص٤٠٤). من ناحية أخرى، إذا تم الفصل بين الدين والدولة فإن ذلك يقلل من قوة الدين ظاهريا، لكنه يقوى من قوته الواقعية. إذا كان توكفيل قد اقتنع بأن <<تقليل القوة الظاهرية لدين ما>>، أى بفصل كل صلة مؤسساتية له مع الدولة، يمكن أن <<يزيد من قوته الفعلية>>، فإن ذلك يرجع إلى اعتقاده بأن <<الدين عبارة عن شكل خاص من الأمل وهو موجود بشكل طبيعى فى قلب الإنسان مثل الشعور بالأمل ذاته>>. فى عبارة أخرى، يقول توكفيل إنه إذا كان مستقبل الدين مؤمنا حتى دون دعم من الدولة، فإن ذلك يعود إلى أنه متجذر فى التجربة الفردية. وعلى ذلك فإن <<فترة الشك عبارة عن حادث طارئ؛ الإيمان وحده هو الحالة الدائمة للإنسانية>> (المجلد الأول

ص٤٠٣). نتيجة ذلك، على الأديان أن تظل محتفظة بنفسها <<داخل الحدود الخاصة بها وألا تبحث مطلقا عن الخروج والابتعاد عنها؛ ذلك أن فى سعيها إلى نشر سلطتها إلى ما هو أبعد من الشئون الدينية، فإنها تخاطر بأن لا يصبح لها وجود فى أى مجال>> (المجلد الثانى ص ٣٢). الصلة بين الدين والدولة تولد هالة من الالتباس والغموض، وهذا ما يشرحه توكفيل فيما يتعلق بالوضع فى أوروبا: <<الجاحدون من غير المؤمنين فى أوروبا يلاحقون المسيحيين كأعداء سياسيين، أكثر من ملاحقتهم لهم كخصوم دينيين: إنهم يكرهون الإيمان كما لو أنه تعبير عن وجهة نظر حزب، أكثر من كرههم له على أساس أنه إيمان خاطئ أو مغلوط؛ كما أنهم ينظرون إلى رجل الدين باعتباره صديقًا متحالفًا مع السلطة أكثر من كونه ممثلا لله. فى أوروبا، سمحت المسيحية بأن تتوحد بحميمية بقوة امتلاك الأراضى. هذه القوة انهارت وسقطت اليوم وأصبحت كالركام تحت الأنقاض. إن هذا الوضع أصبح كمثل كائن حى يراد له أن يرتبط بالموتى: يكفى أن تقطعوا الصلات التى تكبله وتقيده، وإذا به ينهض وينطلق>> (٤٠٨).

بإطرائه وتبجيله لفصل الدين عن الدولة، يدعم توكفيل بذلك المفاضلة الوظيفية الخاصة بالحداثة. إذا كان توكفيل يخصص مكانًا كبيرًا للدين، فذلك لا يعنى بالنسبة له إعطاء السلطة للدين، بل على العكس، إنه يفعل ذلك كى يظل الدين مستقرا فى إطار الدائرة الخاصة به: ذلك أنه فى ظل هذا الوضع فقط يمكن للدين أن يتحلى بهذا التأثير المعتدل فى المجتمعات الديموقراطية.

دور الدين فى الولايات المتحدة الأمريكية

<< لم تكن التطهرية (Puritanisme) البروتستانتية مجرد مذهب دينى فقط؛ لقد انصهرت فى العديد من المواقف مع النظريات الديموقراطية

والجمهورية الأكثر مثالية >> (المجلد الأول ص ٣١) عندما يصف توكفيل سمات المؤسسة البيوريتانية الأمريكية، يظهر إلى أى درجة كانت الوصايا الدينية إذا أمكن قول ذلك، بمثابة القانون السياسى للمجتمع. وكما كتب بيير مانين Pierre Manent : <<بالقدر الذى تمارس فيه سلطة الدين هذه بواسطة كل أعضاء الهيئة الاجتماعية على كل واحد من أعضائها، أو بواسطة كل واحد على الجميع، يمكن وصف هذه السلطة لا بكونها سلطة دينية تمارس على المجتمع، إنما بشكل أكثر دقة، بوصفها سلطة المجتمع التى يمارسها على نفسه مستخدما الدين كأداة.>>.[27] يقود الدين منظومة القيم والأخلاق، خصوصا بهيمنته بشكل تام على روح المرأة التى يقول عنها، أنها هى التى تصنع القيم والأخلاق: <<لا يمكن القول أن الدين يمارس تأثيرًا على القوانين ولا على تفاصيل الآراء ووجهات النظر السياسية، لكن الدين هو الذى يوجه ويقود هذه القيم والأخلاق، وبواسطة الدور الذى يلعبه فى تنظيم العائلة فإنه يعمل على تنظيم الدولة >> (المجلد الأول ص ٣٩٧). يشرح توكفيل أنه أيًا كانت درجة انخراط وتمسك الأمريكان بمعتقداتهم الدينية، فإن الأمر الأساسى هو أنهم يعطون مصداقية للإيمان الدينى: <<إننى لا أعرف إذا كان كل الأمريكيين يتمتعون بإيمان فى دينهم، من الذى يستطيع أن يقرأ ما هو موجود فى أعماق القلوب؟ لكننى متأكد من أنهم يعتقدون أن الدين ضرورى للحفاظ على مؤسسات الجمهورية>> (المجلد الأول ص ٣٩٩). <<يعترف البعض من بين الأنجلو أمريكان بالعقائد المسيحية لأنهم يؤمنون بها، بينما البعض الآخر يعترف بها لأنه يخشى أن يظهر شعورا بعدم الإيمان بها >> (المجلد الأول ص ٣٩٧)، هكذا يكرر توكفيل القول الذى يتناول ويحلل الظواهر الدينية عبر وظيفتها الاجتماعية والسياسية أكثر من معالجتها من خلال حقيقتها الرمزية.

يلطف الدين ويهدئ من الانفعالات والحماسات الديموقراطية ويمارس بالتالى وظائف ضبط وتنظيم وتحكم فعلية فى المجتمعات التى تسمح بالمساواة فى الظروف والحرية الفردية فيها على أن يبدو كل شيء

ممكنًا أمام كل فرد. << هكذا فإن الفكر الإنسانى لن يدرك مطلقا أن أمامه مجالاً بلا حدود مهما كانت جرأته، إنه يشعر من وقت إلى آخر بأن عليه أن يتوقف أمام الحدود غير القابلة للتجاوز >> (المجلد الأول ص ٣٩٧). هكذا إذن، فى نفس الوقت الذى يسمح فيه القانون للشعب الأمريكى أن يفعل كل شىء، فإن الدين يمنعه من إدراك كل شىء ويحميه من كل تهور. إن الدين الذى لا يخلط لدى الأمريكان بشكل مباشر على الإطلاق بين الحكومة والمجتمع، يجب أن ينظر إليه بالتالى على أنه أولى المؤسسات السياسية لديهم ؛ لأنه إذا كان الدين لا يعطى الأمريكيين مذاق الحرية، إلا أنه يسهل عليهم بشكل خاص استخدام هذه الحرية >> (المجلد الأول ص ٣٩٨).

مرة أخرى، الدين أكثر ضرورة فى الجمهوريات الديموقراطية (المجلد الأول ص ٤٠١). فى الأزمنة الديموقراطية، على الأديان أن تهتم بشكل أقل بالممارسات الظاهرية الخارجية:

<< إننى لا أتصور مطلقا أنه من الممكن الحفاظ على وجود الدين دون ممارسة خارجية؛ لكن، من ناحية أخرى، فإننى أعتقد أنه فى الدورات التى نمر بها سيكون من الخطر بوجه خاص الإكثار من الإجراءات الأخرى، بل بالأحرى يجب الحد منها، وألا يتم التمسك إلا بذلك الذى يعتبر ضروريًا بالفعل لاستمرار العقيدة ذاتها، تلك هى مادة الأديان التى تعتبر طقوس وشعائر العبادة مجرد شكل لها. إن دينًا يصبح أكثر صرامة وتشددًا، أكثر جمودًا وأكثر انشغالاً بالتفاصيل الصغيرة فى نفس الوقت الذى يصبح فيه البشر أكثر مساواة، مثل هذا الدين سيختزل فى المستقبل ويتقلص إلى مجموعة من المتحمسين الغيورين المهووسين وسط أشكال متنوعة من الجحود>> (المجلد الثانى ص ٣٤-٣٥).

التدين المجتمعى لدى الأمريكان

لا يأخذ توكفيل مثله فى ذلك مثل ماكس فيبر، دعوة وتطلع الأديان إلى الاهتمام بشكل أساسى بالحياة الأخرى على أنه خطأ فى حد ذاته، إنه

يرجع السلوكيات الدينية للبشر إلى مصالح اجتماعية لكن دون أن يختزل الدين مع ذلك إلى ذلك فقط. << إننى لا أعتقد، يكتب توكفيل، إن الدافع الوحيد لرجال الدين هو المصلحة؛ لكننى أعتقد أن المصلحة هى الوسيلة الرئيسية التى يستعملها رجال الدين أنفسهم من أجل توجيه وقيادة البشر، كما أننى لا أشك فى أنه ليس بسبب هذه المصلحة يعملون على جذب الجموع ويصبحون موضع إعجاب الجماهير >> (المجلد الأول ص ٣٥٨). عندما يقول توكفيل أنه قد قابل <<مسيحيين متحمسين متفانين يضحون براحتهم دائمًا من أجل العمل الشاق لإسعاد الجميع>> كما أنهم يتطلعون ويطمحون <<فى أنهم لا يتصرفون هكذا إلا لكى يستحقوا هناء العالم الآخر >>، فإن ذلك لا يمكن أن يمنعه من التفكير فى << أنهم يخدعون أنفسهم >> (المجلد الثانى ص ١٥٧).

هذا التفسير يتوافق مع السلوكيات الدينية التى يلاحظها توكفيل لدى الأمريكيين:

<< لا يتبع الأمريكان دينهم بسبب المصلحة فقط، لكنهم غالبًا ما يضعون فى هذا العالم المصلحة التى يمكن لهم العمل للحصول عليها. فى العصر الوسيط، لم يكن القساوسة يتحدثون إلا عن الحياة فى العالم الآخر: لم يساورهم القلق على الإطلاق لكى يثبتوا أن الفرد المسيحى المخلص يمكن أن يكون إنسانًا سعيدًا فى هذه الدنيا.

لكن المبشرين الأمريكان يعودون بلا كلل إلى الأرض، ولا يستطيعون إلا بصعوبة بالغة أن يتخلصوا من النظر إلى هذا العالم. من أجل التأثير بشكل أفضل على من يستمعون إليهم، فإنهم يظهرون لهم كل يوم كيف أن الإيمان والمعتقدات الدينية تحبذ الحرية والنظام العام، كما أنه من الصعب فى أغلب الأحيان عند الاستماع إليهم، معرفة إذا كان الهدف الرئيسى للدين هو إعطاء السعادة والهناء الدائم فى العالم الآخر أم السعادة فى هذا العالم >> (المجلد الثانى ص ١٥٩).

يدرك توكفيل الحياة الدينية البراجماتية والتوجه المجتمعى لدى الأمريكان، إنه يستبق التحليل الكلاسيكى الذى قدمه ويل هيربرج Will Herberg مبينا كيف أن الكاثوليك، البروتستانت واليهود الأمريكان يشتركون جميعا فى دين هو "طريقة الحياة الأمريكية" *American way of life*، كيف أن الدين فى الولايات المتحدة قد تميز بعملية دنيوية داخلية [28]. أما فيما يتعلق بملاحظات توكفيل حول المبشرين الأمريكان فهى ملاحظات متوافقة مع ما تشير إليه التحليلات اليوم لدى المبشرين التليفزيونيين (الكنائس التليفزيونية المنتشرة بشكل كبير جدا فى كل الولايات الأمريكية. م)، أولئك الذين يبشرون بإنجيل الازدهار والرخاء ويهتمون قبل أى شيء بمدى إقبال الجمهور على برامجهم التليفزيونية (الأوديمات أى نسبة الإقبال التى تحققها مثل هذه البرامج .م)[29] .

الثورة الفرنسية: هل هى ثورة دينية ؟

فى كتابه "الثورة والنظام القديم" L'Ancien Régime et la Révolution يظهر توكفيل << الخلل البنيوى للنظام القديم >> الذى وعلى الرغم من أن المجتمع الفرنسى كان بالفعل مجتمع مساواة بسبب من التأثيرات المضنية والإجراءات التى تسعى الدولة من خلالها إلى تحقيق بعض المساواة والإصلاحات على المجتمع القديم فى ظل استبدادها وطغيانها، إلا أن المجتمع ظل مجتمعًا أرستقراطيًا من حيث مفهومه السياسي. كان للثورة الفرنسية تأثير امتصاص هذا الخلل البنيوى وعدم التوافق بين ما هو سياسي وما هو اجتماعى. لكن ما نود التأكيد عليه هنا هو أن الثورة الفرنسية قد بدت أمام توكفيل كثورة دينية، << ثورة سياسية قامت وعملت بنفس الطريقة واستعارت بشكل ما معنى الثورة الدينية >> (النظام القديم، ص ١٠٦). لماذا ؟ لأنه كما فى الثورات الدينية، فإن الثورة الفرنسية << تستلهم الدعوة والتبشير >> وتتغلغل إلى بعيد << بواسطة الدعوة

والبروباجندا >>. لكن، بوجه خاص لأن الثورة الفرنسية مثلها فى ذلك مثل كل الأديان << قد نظرت إلى الإنسان بشكل عام بصرف النظر عن بلده وزمانه >>، لقد نظرت إلى الفرد بشكل مجرد و << بدت أنها تمد أفكارها إلى إحياء وبعث الجنس البشرى أكثر من مجرد إصلاح المجتمع الفرنسى>> كما أنها اتخذت، وفقا لتوكفيل، مظهر ثورة دينية. لقد أظهرت كتابات المؤرخة منى عزوف Mona Ozouf إلى أى مدى كان موضوع الإحياء والبعث مهمًا فى الثورة الفرنسية، كذلك فإننا نعلم مدى الانقطاع الذى أحدثته فى فرنسا، مع صدور الدستور المدنى لرجال الدين ومرحلة إبعاد الطابع المسيحي، محاولات خلق عقيدة بديلة (للكائن الأسمي، العقل الرائع)، كل ذلك خلق وأدى إلى حرب أديان فعلية، وولد شرخا دائما غذى الانقسام بين طرفى فرنسا وجعل من مكانة ودور الدين مشكلة سياسية أساسية.

يلتقى توكفيل فى هذا التحليل مع المؤرخ الأمريكى ج.أ. جولدستون J.A. Goldstone الذى رأى بشكل ثاقب أن الذى يميز الثورة الفرنسية عن كل الثورات الأخرى فى التاريخ هو إطارها الثقافي: <<هنا للمرة الأولى، ظهر أن الإطار المتعلق بالعالم الآخر للحقبة المسيحية، الإيمان بتحطيم الماضى وبخلق عصر جديد من الفضيلة هو أمر دنيوى تحول إلى إيمان بقدرات الإنسان على أن يخلق بنفسه عالما أفضل. >> [30]

لقد ساهم زوال سلطة ومكانة المعتقدات الدينية عند نهاية القرن الثامن عشر فى إضفاء صبغة دينية على الثورة الفرنسية. إن الإلحاد – كما يعتقد توكفيل – قد شوش على الأفكار أكثر مما أفسد القلوب، وإذا كان الدين قد هجر الأرواح، إلا أنه لم يتركها خاوية: لقد امتلأت الأرواح <<بمشاعر وأفكار احتلت لبعض الوقت مكانته، لكنه لم يسمح لها بداية أن تقضى عليه>> (النظام القديم ص ٢٤٦). يشير توكفيل إلى أن الفرنسيين الذى قاموا بالثورة << شعروا بأنهم مدعوون إلى تغيير المجتمع وإنعاش جنسنا البشري>>؛ << هذه المشاعر وهذه الأهواء أصبحت بالنسبة لهم بمثابة نوع من الدين الجديد الذى يولد عددًا من النتائج الكبرى التى رأينا الأديان تولدها

من قبل، انتزاع الأنانية الفردية، الاندفاع حتى البطولة والتفانى والتضحية، كما جعلتهم فى معظم الأحيان غير مبالين بكل هذه الثروات الصغيرة التى نمتلكها >> (النظام القديم ص٢٤٧). إذن، إذا كان لهذه الروح جوانب إيجابية، فلقد كان لها خطؤها الكبير وهو، حسب ما يقول توكفيل، خلطها بين الدين والسياسة. يسجل توكفيل أيضا أنه على الرغم من أنه توجد فى معظم الثورات <<مسألة تظل صلبة قوية>>، وهى مسألة المعتقدات الدينية فى حالة الثورة السياسية، ومسألة نظام السلطات فى حالة إذا كان الأمر يتعلق بثورة دينية، إلا أنه فى حالة الثورة الفرنسية قد << تم إلغاء القوانين الدينية فى الوقت نفسه الذى تم فيه تغيير القوانين المدنية، وهكذا فقدت الروح الإنسانية قاعدة توازنها تماما؛ لم تعد تعلم بماذا تحتفظ ولا أين تتوقف >> (النظام القديم ص٢٤٧). الثورة السياسية التى تسعى فى الوقت نفسه إلى الإصلاح الدينى تضفى على نفسها وتصبح شمولية القدر نفسه تماما الذى تحاول فيه أن تقول كل شيء عن الإنسان. كذلك فإن الشيء نفسه يحدث عندما يرغب الإصلاح الدينى في إحداث انقلاب في السياسة ويطعن بذلك فى الحريات عبر سعيه إلى الهيمنة على كل مجالات الحياة الاجتماعية. إن توكفيل وهو المتحمس بشدة لفصل الكنيسة عن الدولة، قد رأى جيدا الخطر الذى يحيق بالديموقراطية بتغليبها السياسة على ما هو دينى أو الدينى على ما هو سياسى.

استنتاجات

<< يقول بيير مانين Pierre Manent [31]، إن الدين هو المجال الإستراتيجى بامتياز لمذهب توكفيل. يرى توكفيل فى الدين الإمكانية العملية لتهدئة المشاعر الديموقراطية الجامحة بكل كفاءة، كما يرى فيه الإمكانية النظرية فى إطار المجتمع الديموقراطي، للقدرة على بلوغ مجال خارجي، القدرة على الوصول إلى شيء آخر مختلف عن الديموقراطية، على بلوغ

الطبيعة النقية الصافية – طبيعة الإنسان المتدين بطبيعته – متخلصا من كل اعتقاد عن المساواة ذاتها. والنتيجة أنه لا يشيد هذه الإمكانية العملية إلا من خلال انتزاع هذه الإمكانية النظرية منها >>. هناك فى الواقع تناقض توكفيلى بصدد الدين <<يفقد الدين عند الأمريكان من فائدته بقدر ما يعيقون ويؤخرون من تطوره بسبب هذه الفائدة ذاتها. هذه هى الصعوبة الرئيسية للتفسير التوكفيلى للعلاقات بين الديموقراطية والدين.>>[32]. لكن من ناحية أخرى، يمكن القول أن توكفيل، دون أن يهتم بشكل أكثر قربًا بالمعتقدات والممارسات الدينية، قد أعاد بالفعل رسم صورة مستقبل ممكن للظواهر الدينية فى ظل الديموقراطية: مرجع يعطى معنى دون أن يفرض معايير – أى إله لا يتدخل مباشرة فى الشئون السياسية للبشر؛ عالم تخيلى يسمح بأن يترك مجال السلطة حرا، وبالتالى يحيا فى الديموقراطية بالفعل؛ أخلاق تغذى الفضائل المدنية ومعنى التكافل والتضامن. ولأن تأملاته حول الحالة الأمريكية تجعلنا نخرج على الفور من أسر الصورة الكلاسيكية التى تعارض الدين مع الديموقراطية، يفتح توكفيل طرقا للتفكير فى الظواهر الدينية فى زمن يسقط فيه تقديس ما هو سياسى ويعاد فيه إضفاء الديموقراطية على ما هو دينى.

مراجع الفصل الثانى

1- :

فى كتابنا Sociologie des Religions الصادر عام ١٩٩٥ اتخذنا جانب التصنيف الذى يعتبر اليكسى دى توكفيل من بين علماء الاجتماع الكلاسيكيين.

2- Robert A. Nisbert, La tradition sociologique, paris, PUF, 1984.

3- Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, Gallimard, 1967.

4- Cf . notamment, Philippe E. Hammond (ed), The Sacred in a Secular Age, Towards Revision in the Scientific Study of Religion, Berkeley-Los Angeles- London, University of California Press, 1985 , et Steve Bruce, Religion and Modernization...

Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford, Clarendon Press Oxford, 1992.

5- Pierre Bouretz, << La démocratie française au risque du monde>>, in La démocratie en France (sous la direction de Marc Sadoun), 1. Idéologies, Paris, Gallimard, 2000, p. 58.

6- Cf. François Melonio, Tocqueville et les Français, Paris, Aubier, 1993.

7- Jean-Claude Lamberti, Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, 1983, p. 40-41 ; Lamberti cite un inédit de Tocqueville : L'inédit CV, K, cahier 1, 51.

8- Alexis de Tocqueville, Souvenirs, Œuvres complètes, t XII, Paris, Gallimard, 1964, p. 84.

9- :

رسالة من جويزو Guizot إلى توكفيل بتاريخ ٣٠ يونيو ١٨٥٦ .

10- François Furet, Préface à l'édition de De la Démocratie en Amérique, I, parue chez GF Flammarion en 1981 ,p. 41.

11- Cité par André Jardin dans Alexis de Tocqueville 1805-1859, Paris, hachette, 1984, p. 416.

12- Jean-Claude Lamberti, Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, p. 206.

13- Dans le tome I de De la démocratie en Amérique, p. 393 (ED. GF. Flammarion, 1981). Dorénavant cité DA I ou II.

14- :

هذه الملاحظة من جانب توكفيل تدعمها معطيات البحوث الأوروبية لعام ١٩٨١ وعام ١٩٩٠ التي تكشف عن أن الكاثوليك في أوروبا أكثر انحيازا للمساواة وأن البروتستانت أكثر انحيازا للحرية (انظر: Jean Stoetzel, Les valeurs du temps présent : une enquête européen, Paris, PUF, 1983, p. 52)

15- رسالة إلى كورسيل Corcelle بتاريخ ١٥ نوفمبر ١٨٤٣

(OEuvres complètes, t. XV : Correspondance Tocqueville-Corcelle et Tocqueville-Madame Swetchine, vol. I, Paris, Gallimard, 1983, p. 174.

16- :

رسالة غير منشورة إلى أخيه إدوارد بتاريخ ٦ ديسمبر ١٨٤٣، أشار إليها فرانسوا ميلونيو.

(op. cit. , p. 360, n. 112).

17- Œuvres complètes, t. III, vol.2 : Ecrits et discours politiques sous la monarchie de Juillet, Paris, Gallimard, 1985, p. 606.

18- :

الموحدون، طائفة دينية ارتبطت بعلاقة لاحقة مع البروتستانتية الليبرالية، وهى طائفة دينية ترفض مقولة التثليث (الأب والابن والروح القدس إله واحد) كما تدعو إلى دين معقول وواضح. ظهرت حركة الموحدين فى القرن السادس عشر فى ترانسلفانيا وفى بولندا فى إطار الإصلاح الراديكالى، وتطورت الحركة فى هولندا وفى بلاد الأنجلو-ساكسون. تأسست جمعية " الأمريكان الموحدين " عام ١٨٢٥، أى قبل رحلة توكفيل إلى أمريكا بعدة سنوات فقط.

19- Claude Lefort, L’invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris, Fayard, 1981 ; Essais sur le politique. XIX^{e}-XX^{e} siècles, Paris, Seuil , 1986 .

20- Jean-Michel Besnier, « Tocqueville entre religion et avenir », in Raison présente, 113, 1er trimestre 1995, p. 51.

21- Jean Weydert, « Introduction », in Fragile démocratie. Politique, cultures et religions (sous la direction de jean weydert), Paris, Bayard, 1998, p. 12.

22- :

ليس من قبيل الصدفة أن مقولة الدين المدنى، التى نظر لها جان جاك روسو فى <العقد الاجتماعى> قد تمت إعادة تطويرها من قبل علماء اجتماع وإعدادها كأداة لتحليل مجتمع أمريكا الشمالية. انظر بهذا الصدد:

Robert N. Bellah, « La religion civile en Amérique », Archives de sciences sociales des religions, 35 , 1973, p. 7-22 ; The Brocken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial, New York, The Seabury Press, 1975 ; Robert N. Bellah and Philip E. Hammond, Varieties of civil Religion, San Francisco, Harper&Row Publishers, 1980.

لقد قمنا بتطبيق ذلك على فرنسا فى :

« La religion civile à la française et ses métamorphoses » , Social Compass, vol. 40, 1993, n° 4, p. 571-580.

23- وهو ما يلاحظه بشكل صحيح جان ميشيل بينيه Jean-Michel Besnier, art. cit., p. 44-45

٢٤: شعار جريدة المستقبل L'Avenir ، التى تأسست فى أكتوبر عام ١٨٣٠ بواسطة الكاثوليك الليبراليين.

فى أغسطس عام ١٨٣٢، أدان البابا فى الإعلان الكنسى المذاهب السياسية لجريدة المستقبل برفضه بشكل خاص حرية العقيدة ووصفها بأنها <<هذيان وتخريف، وخطأ معد يقود إلى اللامبالاة الدينية>>. ترك لاميناس الكنيسة الكاثوليكية بعد ذلك.

25- Edward Tirakian, « L'exceptionnelle vitalité religieuse aux Etats-Unis : une relecture de Protestant-Catholic-Jew », Social compass 38 (3), 1991, p. 217.

26- Lydia V.E. Lampers-Wallner, « The Religious Roots of North American Sociology : In the footsteps of Tocqueville, social compass 38 (3), 1991,p. 285-300.

27- Pierre Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Fayard, 1993, p. 132.

28- Will Herberg, Protestant-Catholic-Jew, an Essay in american religious sociology, Garden City, New York, Doubleday, 1960.

29- Cf. Jacques Gutwirth, Les televangelists aux Etats-Unis, Paris, Bayard, 1998.

30- Jack A. Goldstone, « Révolutions dans l'histoire et histoire de la révolution » in Revue française de sociologie, XXX , 1989, p. 420.

31- Pierre Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Fayard, 1993, p. 148.

32- Pierre Manent, op. cit. , p. 128.

مؤلفات لتوكفيل:

* Alexis de Tocqueville, L'Ancien Régime et la Révolution (1856), Paris, GF-Flammarion, 1988. Préface, notes bibliographie, chronologie par Françoise Mélonio.

- Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique (vol I : 1835 ; vol II :1840), Paris, GF-Flammarion, 1981. Biographie, préface et bibliographie de François Furet.

مؤلفات عن أليكسي توكفيل بشكل عام:

- André Jardin, Alexis de Tocqueville 1805-1859, Paris, Hachette, 1984.
- Jean-Claude Lamberti , Tocqueville et les deux démocraties, Paris, PUF, 1983.
- Pierre Manent, Tocqueville et la nature de la démocratie, Paris, Fayard, 1993.
- Françoise Melonio, Tocqueville et les Français, Paris,Aubier, 1993.

مؤلفات عن أليكسي توكفيل و الدين:

- Jean-Michel Besnier, « Tocqueville, entre religion et avenir » , in Raison présente, 113, 1er trimestre 1995, p. 39-53 .

- Doris S. Goldstein, Trial of Faith, Religion and politics in Tocqueville's thought, New York, Elsevir, 1975.
- Françoise Melonio, << La religion selon Tocqueville, Ordre moral ou esprit de liberté ? >>, in Etudes, 360/1, janvier 1984, p. 73-88.
- Social Compass, Revue internationale de sociologie de la religion / international Review of Sociology of Religion, 38, n° 3, septembre 1991 : « Tocqueville et la religion / Tocqueville and Religion ; »

الفصل الثالث

ماكس ڤيبر
Max Weber
(١٨٦٤-١٩٢٠)

الأصل الدينى للحداثة الغربية
العقلنة والكاريزمية

ولد ماكس فيبر عام ١٨٦٤ بمدينة إرفورت بمقاطعة ثورينج بألمانيا، وهو ينحدر من عائلة بروتستانتية من البرجوازية الألمانية. كان والده قاضيا منخرطا بنشاط فى الحياة السياسية وانتخب عضوا فى البرلمان، وهو ينتمى من حيث أصوله الاجتماعية إلى عائلة من العائلات البرجوازية الثرية. تنحدر والدة فيبر من أصول هوغونوتية (البروتستانتية الفرنسية) وكانت امرأة على درجة عالية من الثقافة. بعد الانتهاء من دراسته الثانوية ببرلين، درس فيبر القانون بشكل أساسى، لكنه درس كذلك الاقتصاد السياسي، التاريخ، الفلسفة، اللاهوت، وكان ذلك بمدينة هايديلبرج ثم بعد ذلك بمدينة ستراسبورج (أثناء تأديته للخدمة العسكرية عام ١٨٨٣)، ثم استكمل دراسته بعد ذلك فى كل من برلين وجوتينجن. بعد انتهائه من رسالة دكتوراه عن تاريخ الشركات التجارية فى العصر الوسيط والتى حصل عليها عام ١٨٨٩، التحق بالعمل فى جامعة برلين عام ١٨٩٢ بعد أن قدم بحثًا عن "التاريخ الزراعى الرومانى وأبعاده بالنسبة للقانون العام والقانون الخاص" وهو ما أهله لكى يصبح أستاذًا جامعيًا خاصًا Privatdozent. عين عام ١٨٩٤ أستاذًا

لكرسى الاقتصاد السياسى وعلم المالية بجامعة فرايبورج، ثم احتل هذا المنصب بجامعة هايدلبرج عام ١٨٩٤. أصبح عضواً منذ عام ١٨٨٨ فى "جمعية السياسة الاجتماعية Verein für Sozialpolitik"، وقام بعمل دراسة مهمة تقع فى ٩٠٠ صفحة عن "*علاقات العمال الزراعيين فى ألمانيا بمنطقة شرق الألب* " (١٨٩٢). تخلى نهائيا عن التدريس بعد تعرضه لاكتئاب نفسى عام ١٩٠٣، وهو العام الذى أصدر فيه مع كل من إدجار جافيه Edgar Jaffé وفيرنر سومبار Werner Sombartمجلة للعلوم الاجتماعية: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. نشر فيبر عام ١٩٠٤ فى افتتاحية العدد الأول من هذه المجلة دراسة عن "موضوعية المعرفة فى العلوم الاجتماعية والسياسية " [١]، وهى دراسة أدخل فيها التعريفات الأساسية عن << الحياد فى القيم الأخلاقية >> و <<العلاقة مع القيم>> و <<النموذج المثالي>>. كذلك نشر فيبر فى هذه المجلة للمرة الأولى دراسته الشهيرة عن <<*الأخلاق البروتستانتية و "روح" الرأسمالية*>> (١٩٠٤-١٩٠٥)، وهى الدراسة التى نشر الجزء الثانى منها بعد قيام فيبر برحلة إلى الولايات المتحدة فى الفترة من أغسطس إلى ديسمبر عام ١٩٠٤ برفقة صديقه إرنست ترولتش Ernst Troeltsch (١٨٦٥-١٩٢٣). فى عام ١٩٠٦ نشر فيبر فى مجلة Die Christliche Welt مقالته عن المذاهب الدينية فى أمريكا الشمالية والتى ظهرت نسختها الأولى قبل ذلك بعدة شهور فى مجلة Frinkfurter Zeitung تحت عنوان <<الكنائس>> و <<المذاهب الدينية>> [2] فى عام ١٩٠٩ اشترك مع كل من فرديناند تونيس وجورج زيمل فى *تأسيس "الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع*". بين عامى ١٩١١ و ١٩١٤ عكف فيبر على دراساته التى تتناول <<الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية>> والتى بدأ فى نشرها عام ١٩١٥-١٩١٦ فى مجلة Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. وتجدر الإشارة بشكل خاص إلى أن فيبر نشر فى هذه المجلة عام ١٩١٥ "مقدمة فى الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية" كما نشر "الاعتبارات الوسيطة" (Zwischenbertrachtung): نظريات مستويات

وتوجهات الرفض الدينى للعالم" والتى أدمجها بعد ذلك فى نسخة معدلة من المجلد الأول "الأعمال الكاملة لسوسيولوجيا الدين" (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie). والتى قام بنشرها بنفسه عام ١٩٢٠ (النص الأول "مقدمة" يظهر بعد النصوص التى تتناول الأخلاق والمذاهب البروتستانتية ويسبق الدراسة التى تتناول الكونفوشيوسية والتاوية confucianisme et taoïsme ؛ النص الثانى "Zwischenbetrachung" يختم المجلد الأول بعد الدراسة التى تتناول الكونفوشيوسية والتاوية[3]). أنجز فيبر بين عامى ١٩١٧ و١٩١٩ دراسته عن "اليهودية فى العهد القديم" والتى ظهرت فى المجلة نفسها قبل أن يقوم فى عام ١٩٢١ بنشر المجلد الثالث من الأعمال الكاملة فى سوسيولوجيا الدين Gesammelte Aufsätzezur Religionssoziologie. بالنسبة إلى المجلد الثانى من الأعمال الكاملة حول سوسيولوجيا الدين والذى نشر عام ١٩٢١ فلقد تضمن دراسة عن <<الهندوسية والبوذية>>. قبل وفاته عام ١٩٢٠، كرس فيبر بعض الوقت ليضيف مقدمة جديدة (Vorbemerkung) للمجلد الأول من هذه الأعمال[4].

كان منزل ماكس فيبر مثله مثل منزل والديه ملتقى للحوارات الفكرية شديدة الثراء: كان يتردد عليه كل من جورج زيمل، فيرنر سومبار، كارل جاسبر، جورج لوكاس، أرنست ترولتش (الذى كان يقطن فى منزل آل فيبر نفسه Georg Simmel, Werner Sombart, Karl Jaspers, George Lukàas et Ernst Troeltsch. عاش فيبر فى عائلة متباينة من وجهة النظر الدينية حيث كان والده قليل الاهتمام بالدين بينما كانت والدته على العكس من ذلك شديدة التمسك بالدين. تردد فيبر على المجلس الاجتماعى البروتستانتى (L'Evangelisch-soziale Kongress) وهو عبارة عن جمعية أسست عام ١٨٩٠ بواسطة رجال دين ورجال اقتصاد وأخصائيين فى علم الاجتماع ممن كانوا يهتمون بالقضايا الاجتماعية. بعد إلغاء القوانين المضادة لنشاط الاشتراكيين التى سنها بسمارك عام ١٨٩١، أصبح هذا المجلس أحد أكبر منتديات الحوار مع الاشتراكيين الديموقراطيين. احتفظ المجلس الاجتماعى

البروتستانتى بالعديد من العلاقات الودية مع علماء اللاهوت ورجال الدين وبشكل خاص مع القس فردريش ناعومان Friedrich Naumann (١٨٦٠-١٩١٩) الذى كان ليبراليًا فى السياسة كما فى الدين كما كان أول رئيس للحزب الديموقراطى الألمانى وأحد المؤسسين الأوائل لجمهورية فايمرWeimar. تعاون فيبر مع المجلة البروتستانتية الليبرالية Die Christliche Welt (العالم المسيحي) التى أصدرها عالم اللاهوت مارتين راد Martin Rad (الذى نشر دراسة عن التمثيلات الدينية لدى عمال الصناعة). يعلن فيبر فى خطاب وجهه إلى فردريش ناعومان عام ١٩٠٩: <<إننى لا أتمتع على الإطلاق بأذن موسيقية دينية (Ich bin religiös absolut unmusikalisch) وليس لدى حاجة ولا قدرة على أن أشيد داخلى أى صرح روحاني. لكن وفقا لفحص ذاتى دقيق، فإننى لست ضد الدين ولست ملحدًا[5] إذا كان فيبر لا يتمتع بأذن موسيقية دينيا، لا يمكن القول أنه كان كذلك فكريا. فى الوقت نفسه الذى مارس فيه اللاأدرية المنهجية، إلا أنه يظهر فى الواقع فهما وتعاطفا مع الظاهرة الدينية التى لا تربطها أية علاقة مع معاداة الدين أو الإلحاد. مثله مثل زيمل، فى الوقت نفسه الذى لا يستبعد فيه ضعف الممارسات الدينية لدى شريحة اجتماعية أو أخرى أو على مستوى المجتمع بأكمله، إلا أنه بالأحرى يعتبر أن الواقع الدينى بمثابة عامل أو بعد مرتبط بالوضع الإنسانى الذى يواجه لا عقلانية العالم، لكنه ينظر إليه كذلك بوصفه بعدا يكشف عن أشكال شديدة التنوع وفقًا للحقب الزمنية ووفقًا للحضارات المختلفة وهو بالتالى ظاهرة تاريخية بشكل عميق. مثل كثير من البروتستانت الليبراليين فى زمنه، يمكن اعتبار فيبر بروتستانتيا بلا كنيسة. إنسانًا مستقلاً فى مجال الدين، كان فيبر مستقلاً أيضا فى مجال السياسة، حتى وإن كان قد انخرط وشارك عدة مرات فى التاريخ السياسى فى زمنه. كان فيبر وطنيًا متحمسًا، مدافعًا شرسًا عن المصالح الألمانية فى الوقت نفسه الذى كان فيه متحليا بالديموقراطية. من ناحية أخرى كان فيبر عضوا فى الحزب الديموقراطى الألمانى كما شارك فى وضع دستور جمهورية فايمار[6] لكن

من الواضح أن شخصية العالم المفكر تتغلب فيه على شخصية المناضل، هذا الوضع النقدى الواضح الذى احتفظ به باستمرار، يعتبر من جانب آخر بمثابة الوضع الذى جعله موضع انتقادات كثيرة كما جعله يعانى من العزلة فى أوقات كثيرة أيضا. فى نهاية الأمر، ثمة مغزى كبير فى أن ينهى فيبر حياته الفكرية بإلقاء محاضرتين لامعتين تتميزان بعمق شديد بجامعة ميونيخ، المحاضرة الأولى عن <<العلم كدعوة وعمل>> (Wissenschaft als Beruf) عام ١٩١٧ والثانية عن <<السياسة كدعوة وعمل>> (Politik als Beruf) عام ١٩١٩. محاضرتان[7] يظهر فيبر فيهما بشكل خاص وبوضوح كبير عدم إمكانية الفصل بقدر كبير بين عمل العالم وعمل رجل السياسة، تماما كما لا يمكن الفصل بين عمل رجل السياسة ورجل الدين. توفى ماكس فيبر بمدينة ميونيخ عام ١٩٢٠ بعد إصابته بمرض التهاب الرئة. خصصت زوجته ماريان كتابا خاصا عن قصة حياته، كما قامت بنشر العديد من أعماله بعد وفاته – بشكل خاص "Gesammelt Aufsätze zur Religionssoziologie" عام ١٩٢١، و "الاقتصاد والمجتمع" (Wirtschaft und Gesellschaft) عام ١٩٢٢-[8].

الاستقبال البطيء والصعب لكتابات ماكس فيبر فى فرنسا

مرت عملية تلقى أعمال ماكس فيبر فى فرنسا بالضرورة عبر الترجمة، حتى وإن كان علماء اجتماع من المتحدثين باللغة الألمانية أمثال موريس هالبواش Maurice Halbwachs و ريمون آرون Raymond Aron قد مهدا الطريق بالفعل بتقديمهما كل أو بعض من أعمال فيبر للقراء الفرنسيين. هكذا ومنذ عام ١٩٢٥، عرض موريس هالبواش للمرة الأولى وباللغة الفرنسية، تحليل ماكس فيبر الشهير عن الصلة بين البروتستانتية والبيوريتانية (مذهب التطهر) وبين الرأسمالية[9]. أما ريمون آرون فلقد خصص لماكس فيبر عام ١٩٣٥ ثلث كتابه "*علم الاجتماع الألمانى*

المعاصر". يتبقى بعد ذلك ضرورة الإشارة إلى أنه قد تم الانتظار حتى عام ١٩٥٩ لكى نرى صدور أول ترجمة فرنسية لعمل معروف من أعمال فيبر: "*رجل العلم ورجل السياسة*" الذى ترجمه جوليان فرويند Julien Freund وهى ترجمة تبعها بعد ذلك صدور ترجمة لكتاب "*الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*" الذى صدر عام ١٩٦٤ وترجمه جاك شافى Jacques Chavy ثم صدرت ترجمة كتاب "اليهودية فى العهد القديم" عام ١٩٦٥ وقام بها فريدى رافائيل Freddy Raphaël ثم "مقالات حول نظرية العلم" التى ترجمها جوليان فرويند. ثم جاء بعد ذلك دور ترجمة المجلد الأول من "الاقتصاد والمجتمع" التى قام بها فريق من المترجمين تحت إشراف جاك شافى وإريك دى دامبير Eric de Dampierre. بعد فترة انقطاع بدأت الترجمات تتوالى فى سنوات التسعينيات وبشكل خاص الترجمة المدققة شديدة الفائدة التى قدمها جان بيير جروسان Jean-Pierre Grossein الذى يعود إليه فضل ترجمة المجلد الهام "سوسيولوجيا الأديان" (١٩٩٦)، الذى يضم نصوصا أساسية لماكس فيبر فى المجال الذى يعنينا هنا. فى النهاية، ظهرت ترجمة جديدة عام ٢٠٠٠ لكتاب "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" قامت بها ايزابيل كالينوفسكى Isabelle Kalinowski [(10)] وكذلك ترجمة كتاب "الكونفوشيوسية والتاوية" التى قام بها جان بيير جروسان وكاترين كوليو-تيلين Catherine Colliot-Thélène. منذ التقديم الأساسى لسوسيولوجيا ماكس فيبر فى نهاية الستينيات – ترجمة جوليان فرويند عام ١٩٦٦ وترجمة ريمون آرون عام ١٩٦٧ فى كتاب "المراحل الكبرى للفكر الاجتماعى – تعددت الدراسات حول ماكس فيبر وأصبح عالم الاجتماع الألمانى بمثابة مؤلف لا يمكن تجاهله أو تجنبه بالنسبة للطلاب من دارسى علم الاجتماع، كما كان الحال قبل ذلك بعدة سنوات بالنسبة للمتخصصين فى سوسيولوجيا الأديان.

لقد كان الاستقبال الذى حظيت به سوسيولوجيا ماكس فيبر فى فرنسا صعبًا، كما يشهد على ذلك تأخر صدور ترجمات أعماله وكذلك المشاكل التى طرحتها بعض هذه الترجمات[(11)]. فى عام ١٩٧٢ تساءل جان سيجيه

Jean Séguy مستخدما العبارات التالية: <<لماذا انتظرت فرنسا حتى عام ١٩٥٩ حتى تظهر أول ترجمة فرنسية لماكس فيبر؟>>، <<ماذا فى أعمال ماكس فيبر بحيث لا يتم تمثلها حتى الآن من جانب الثقافة الجامعية الفرنسية؟>>[12]. أسئلة يمكن أن تستكمل بسؤال آخر: ماذا فى علم الاجتماع الفرنسى بحيث يجعله يقاوم تغلغل الأعمال الفيبرية بهذا الشكل؟ فى نفس الوقت الذى نعود فيه إلى أعمال مونيك هيرشون Monique Hirschhorn وميخائيل بولاك Michael Pollack [13] التى تدور حول هذه المسألة، فإننا نريد من جانبنا الإشارة إلى أى حد تواكبت عوائق عديدة ومهمة كان من نتيجتها أن استقبال سوسيولوجيا فيبر فى فرنسا كان بطيئًا وصعبًا فى نفس الوقت. إننا نميز هنا بين كل من الموانع الفلسفية، السياسية، الأكاديمية، المنهجية والموانع العلمانية-الدينية. العوائق الفلسفية: بتعريفه علم الاجتماع كعلم للواقع (Wirklichkeitswissenschaft) لا يفصح عن المعنى ولا يقدم معايير للفعل، يقطع فيبر بذلك بشكل جذرى الصلة بين التحليل السوسيولوجى وبين كل التوقعات المتعلقة بالإصلاح الاجتماعى وخاصة تلك التى تتوافق مع ما أسماه <<إيمان من النوع الدينى تجاه العالم الآخر الاشتراكي>> (الاقتصاد والمجتمع، ص ٥٣٢)[14]. العوائق السياسية: لفهم الفكر الفيبرى بشكل عميق، يجب التخلص من حالة الاستقطاب يمين/يسار فى علم الاجتماع، وخاصة الكف عن النظر إليه كعلم مضاد لماركس. العوائق الأكاديمية: الخلافات بين المدارس المختلفة فى علم الاجتماع ساهمت سواء فى عدم أخذ سوسيولوجيا ماكس فيبر فى الاعتبار، أو فى استخدامها كأداة فى إطار مدرسة معينة. والحال أن فيبر من الصعب اختزاله واحتواؤه داخل مدرسة سوسيولوجية واحدة، والدليل على ذلك هو أن علماء اجتماع مختلفين جدًا مثل ريمون بودون وبيير بورديو قد قدموا قراءات لسوسيولوجيا فيبر تتسم بالأهمية وتثير الاهتمام. العوائق المنهجية مثل تلك الصعوبات الخاصة بالإمساك بمعانى مصطلحات مهمة جدًا لدى فيبر كمصطلحات النمط المثالي، الحياد الخلاقى neutralité axiologique، أو مفهوم تعدد القيم أو مثل

تمحورات وتوجهات معقدة جدًا كتلك التى توجد بين الفهم والتفسير. أخيرا، وليس ذلك بأقل مما سبق (Last but not least)، عوائق علمانية/دينية ندرك جيدا أننا نشدد عليها هنا بدرجة أكثر. بداية، واقع أن علم اجتماع الأديان يحتل مكانة مهمة داخل مجمل علم الاجتماع الفيبرى، فإن ذلك لم يسهل من استقباله من قبل علماء الاجتماع الفرنسيين الذين يتميزون بتصورات وتعبيرات فى الأغلب دنيوية تجاه المجتمع. بعد ذلك، فإن علم الاجتماع الفيبرى الذى يشدد على الأصول الدينية للحداثة الغربية، يجد نفسه فى وضع انحراف بالنسبة للخلاف التقليدى بين الحداثة والدين وكذلك مع الصورة الخاصة بحالة الحرب القائمة بين جانبى المجتمع الفرنسي، الكاثوليك والعلمانيين. إن علم الاجتماع الفيبرى يحطم كل تعارض مبسط بين المثالية/المادية، الدين/الحداثة، العقلانية/اللاعقلانية. فى النهاية، واقع أن علم إجماع الأديان عند فيبر لم يقتصر على الديانة الكاثوليكية كما أنه لم يهتم فى المحل الأول بموضوع العلاقة بين المؤسسات الكنسية وبين الأفراد، إنما اهتم بسلوك الفاعلين وبمدى التأثير *والصدى* الذى يحدثونه، كل ذلك لم يسهل من استقبال سوسيولوجيا فيبر فى بلد ذى ثقافة كاثوليكية تتميز بقدر كبير من التمثيل المؤسسى والإكليريكى للنشاط الدينى مثل فرنسا. إن تاريخ استقبال أعمال فيبر فى فرنسا هو أيضا تاريخ عالم اجتماع بروتستانتى الثقافة فى فرنسا ذات الثقافة الكاثوليكية. من ناحية أخرى، ليس مصادفة إذا كان من بين كل علماء اجتماع الأديان فى بلدنا أن أوائل علماء الاجتماع الذين درسوا الكاثوليكية تأثروا قليلا أو لم يتأثروا على الإطلاق بماكس فيبر (من جابريل لوبرا Gabriel le Bras إلى إميل بولا Emile Poulat)[(15)]: إن علماء الاجتماع المتخصصين فى البروتستانتية (جان سيجيه Jean Séguy، جان بوبيرو Jean Bauberot، ومؤلف هذه الدراسة) أو علماء الاجتماع المتخصصين فى اليهودية (فريدى رافائيل Freddy Raphaël ، ميخائيل لوى Michaël Löwy) هم الذين اهتموا بماكس فيبر بشكل خاص.

منهجية ماكس فيبر

من الصعب فى حدود هذا الفصل أن نتطرق كثيرا إلى منهج ماكس فيبر. مع ذلك، من الضرورى تقديم بعض المفاهيم الأساسية لفهم منهجية ماكس فيبر. بالنسبة إلى مفهوم الحياد الخلاقى (*Wertfreiheit*)، نرجع إلى الدراسة الممتازة التى قدمها جوليان فروند وفيها يشير إلى أن <<الحياد الخلاقى هو المبدأ الذى يسمح بالحفاظ على مشروعية البحث العلمى فى نسقه وكذلك التقييمات العملية المتعلقة به، بمعنى المثابرة وقبول التحكيم>>[16]. هذا الحياد الخلاقى أكثر ضرورة وفائدة للاكتشاف الخصب من مجرد كونه دراسة للعلاقات الفعلية مع القيم كما تلاحظ لدى الأفراد فى مختلف الحضارات وعبر مختلف الحقب الزمنية. أما بالنسبة للتفسير (erklären) والفهم (verstehen)، فيمكن القول أن الفهم لدى فيبر هو لحظة أساسية من التفسير، يستخدم فيبر بهذا الخصوص تعبير *versthende Erklärung* (حرفيا:<< تفسير مدرك>>. الفهم السوسيولوجي[17] لا يتمثل، كما تقول دومينيك شنابر Dominique Schnapper فى <<فهم مسارات البشر بطريقة حدسية ووجدانية>>، إنما فى جعل هذه المسارات مفهومة فى إطار مشروع للمعرفة الفكرية والعقلانية[18]، مشروع لا يتخلى عن التفسير السببي. إن تعريف فيبر لعلم الاجتماع نفسه يأخذ فى الاعتبار بشكل جيد هذا الطموح: <<إننا نطلق اسم "سوسيولوجي" (علم الاجتماع...) على علم يفترض فهم النشاط الاجتماعى عن طريق التفسير (*deutend verstehen*) ومن هنا تفسير أسباب حدوث هذا النشاط ونتائجه (ursächlich erklären) (ES, 4). يرفض فيبر مقدما كل نزعة تفسيرية أحادية: مع الأخذ فى الاعتبار لوزن معين للشروط الاقتصادية، يرفض فيبر – وهنا تكمن نقطة الخلاف بينه وبين الماركسية– ان يجعل من ذلك العامل التفسيرى العامل الرئيسى لمستقبل المجتمعات. النشاط الاقتصادى يمر أيضا عبر وساطة الشعور: حتى نفسر مسيرة التاريخ، يجب فهم المعنى الذى يخلعه البشر على أفعالهم، الدوافع الأساسية التى تدفعهم إلى اختيار وقبول هذا الطريق أو ذاك فى الحياة

(Lebensführung). الطريقة التى يفهم بها فيبر التحليل السوسيولوجى تلتقي، بدرجة ما، مع مسيرة مؤرخ التركيبات الذهنية وعالم الأنثربولوجيا اللذين يخصصان فى تحليلهما مكانًا مختارًا للعالم المعاش للأفراد.

تناول مفهوم النموذج المثالي، يعنى شيئًا آخر تماما يختلف عن مصطلح النموذج بالمعنى المعيارى السائد للكلمة. النموذج المثالى <<للرأسمالية الغربية>>، ليس أكثر من ذلك الخاص <<بالكنيسة>> أو <<الطائفة>>، فهو ليس مثاليا بمعنى أنه نموذج يقيم ايجابيًا أو سلبيًا، إنه مثالى بالمعنى المفهومي للمصطلح وذلك حتى يمكن إدراك خصوصيات نموذج معين للرأسمالية أو خصوصيات أشكال معينة من التجمع الديني. يشرح جوليان فروند النموذج المثالى عبر هذه المقارنة: إن رجلاً بخيلاً جدًا مثل هارباجون الذى يجسد نموذج الرجل البخيل فى عمل موليير المسرحي، لا نقابله فى الواقع، لكن، حتى يمكن إبراز معنى البخل فى السجل المسرحي، من الضرورى التشديد بشكل متفرد على بعض سمات شخصية ما. هذا هو معنى النهج الخاص بالنموذج-المثالى (نموذج مثالى -idéaltypique) الذى يوجزه فيبر فى المقطع التالي:

"تحصل على نموذج مثالى بالتشديد بشكل متفرد على وجهة نظر أو على أكثر من وجهة نظر ثم العمل على خلق أو تشبيد العديد من الظواهر المعطاة المعزولة، منتشرة ومنفصلة عن بعضها، ظواهر نجدها أحيانا بأعداد كبيرة، وأحيانا بأعداد صغيرة وفى مواضع لا تماثل مطلقا تلك الخاصة بوجهات النظر المختارة سابقا، وذلك حتى يمكن تكوين لوحة من الفكر المتجانس (einheitlich). لا نجد مثل هذه اللوحة الفكرية عمليا فى نقائها المفهومى فى أى مكان: *إنها يوتوبيا*. سيكون هدف العمل التاريخى تحديد إلى أى درجة يقترب الواقع أو يبتعد عن هذه اللوحة المثالية فى كل حالة معينة، إلى اى قدر يجب مثلا إضفاء صفة "اقتصاد مديني" بالمعنى المفهومي، على الظروف الاقتصادية لمدينة معينة. هذا المفهوم، مطبقا بحذر، يقدم الخدمة النوعية التى ننتظرها لفائدة البحث ومن أجل الوضوح"[19].

يحذرنا ماكس فيبر، أكثر من أى عالم اجتماع آخر، من أنه لا يجب الخلط مطلقا بين الهدف الواقعى وهدف المعرفة: لا يمكن الحصول على الهدف الأول إلا من خلال بناء، ذلك البناء هو العمل الخاص بالباحث، عمل قابل لإعادة الفحص والتدقيق دائما، كذلك فإن وجهات نظر مختلفة يمكن أن تمتد إلى الهدف نفسه، إلى الموضوع نفسه. من جانب آخر، تتساءل دومينيك شنابر، عما إذا كان <<بناء نموذج مثالى كعملية رسم للواقع الاجتماعى بغية فهمه بشكل أفضل>> هو صفة <<مميزة لعلم الاجتماع بشكل عام، مثله مثل مجمل العلوم الإنسانية>>[20] ؟

مصطلحات أخرى أساسية فى المنهج الفيبرى: تناقض النتائج والتمييز بين أخلاق المسئولية وأخلاق الاعتقاد. إن نتائج عمل ما لا تقابلها اهتمامات من يقوم بهذا العمل بل يمكن على العكس أن تكون مناقضة تماما مع الهدف المطلوب: فى عبارة أخرى، إن نتائج عمل ليست متوقعة تماما، ليس فقط لأنها تقابل أعمالا أخرى تتفاعل معها وتولد نتائج لم تكن مرغوبة من قبل أحد، لكن لأن أفضل التمنيات يمكن أن تؤدى إلى ما هو أسوأ فى حين أن غايات مشكوكا فيها يمكن أن تؤدى إلى نتائج إيجابية. فى محاضرته الشهيرة عام ١٩١٩ عن "*مهنة وقدر رجل السياسة*" يرفض فيبر تماما وجهة النظر القائلة بأن <<الخير لا يمكن أن يولد إلا الخير، والشر لا يمكن أن يولد إلا الشر>>؛ بل يندهش من أن هناك من لا يزال بإمكانه تدعيم مثل وجهة النظر هذه بينما <<تطور كل ديانات العالم يعتمد على تنوع وجهة النظر المعاكسة وأن الأوبانيشاد Upanishads قد علمتنا هذه الحقيقة منذ ألفين وخمسمائة عام>>[21]. تتمثل أخلاق المسئولية على وجه الدقة فى إدماج النتائج المنتظرة من أفعالها فى تقييم وإتمام العمل بينما تتمثل أخلاق الاعتقاد فى عمل ما يعتقد أنه من الضرورى القيام به وفقا للمبادئ التى ننتمى إليها دون أن نهتم بأى حل بنتائج وتأثيرات عمله هذا. إن لاعقلانية العالم هى التى لا يتحملها أنصار أخلاق الاعتقاد، واقع أن الظالم أو الشرير يمكن أن يكافأ بينما العادل أو الأمين يمكن بالعكس أن يعاني؛ إنها مشكلة كلاسيكية من مشاكل علم الألوهيات الذى يبدى فيبر اهتمامًا كبيرًا به.

الدين بالنسبة إلى ماكس فيبر هو <<نوع خاص من أشكال العمل الجمعى أو الطائفي>> يستوجب دراسة الظروف الخاصة به والنتائج التى يفضى إليها. بداية، لا يتناول فيبر الأديان باعتبارها نظمًا من المعتقدات، إنما ينظر إليها باعتبارها <<أنساقًا لتنظيم الحياة>>، منظومات <<استطاعت ان توحد من حولها جموعا كبيرة من المؤمنين بشكل خاص. (سوسيولوجيا الدين ص331 SR). من هنا أعطى فيبر اهتمامًا خاصًا للسلوكيات العملية للأفراد وللمعنى الذى يعطونه لأفعالهم، كل ذلك بغية الحصول على تحليل أفضل لمجمل النتائج الاجتماعية التى تنتج عن تصرفاتهم (فى علاقتهم مع مختلف مجالات النشاط، وبشكل خاص الاقتصاد والسياسة). المجال الخاص للنشاط الدينى يتمثل فى تنظيم علاقات القوى <<الفوق طبيعية surnaturelles>> هكذا يحدد فيبر، الذى يظل متمسكا بحذره الشديد، تعريفه التمهيدى للظاهرة الدينية؛ إنه يرفض بشكل خاص أن يحدد موقفًا من جوهر الدين. بالنسبة لفيبر، المسألة المطروحة تتمثل فى مشكلة لاعقلانية العالم، وبشكل خاص عدم التوافق بين ماهو مقدر وبين ما تصير إليه الأمور، بين واقع المعاناة التى يعيشها البشر وحقيقة الموت الذى <<كان القوة الدافعة لتطور كل الديانات>> (المصدر السابق ص ٧٥)، الحاجة العقلانية لقوة ربانية (لاهوت رباني) تفسر معاناة وآلام البشر وقبول حقيقة الموت، ألوهية قادرة على ممارسة <<فعل قوى بشكل خارق للعادة>> (سوسيولوجيا الدين ص ٣٤٣)[22]. إذا كانت الأديان قد أدت إلى خلق ترتيبات ونظم ثيولوجية (لاهوتية) وإن البعض منها اعتمد على ماهو متعلق بالعالم الآخر، يتبقي، كما يقول فيبر، أن <<الأشكال الأكثر أولية للسلوك الذى تحركه عوامل وبواعث دينية أو سحرية، يتوجه نحو هذه الحياة الدنيا. على الأفعال المكتوبة والمقررة مقدما من قبل الدين أو بواسطة السحر أن تنجز وتستكمل "حتى يمكن الحصول على السعادة (...) وطول العمر فوق هذه الأرض"

(Deutéronome IV, 40)>>[23]. إن هذا التحليل يمثل انقلابًا هائلاً بالنظر إلى كل التحليلات السابقة المتعلقة بالدين التى تتميز بتحفظ غير كاف تجاه أشكال الخطاب الدينى نفسه، ذلك الخطاب الذى يحدد المصالح الدينية ومصالح العالم الآخر. بالنسبة لفيبر، الدين لا يخص العالم الآخر بل يخص هذا العالم الأرضي:

<<منافع الخلاص المختلفة (Heilsgüter) التى تقدمها وتعد بها الأديان لا يجب على الباحث الإمبيريقى مطلقا اعتبار أنها تتعلق ولو مبدئيا «بالعالم الآخر" فقط. (...) إن فوائد الخلاص المقترحة من قبل كل الأديان، سواء كانت أديانا بدائية أو أديانا جمعية (kultiviert)، سواء كانت أديان الرسل والأنبياء أم أديانا أخرى، كلها تتعلق بداية وبشكل مكثف جدا بهذا العالم: الصحة، طول العمر، الثروة، تلك هى وعود الأديان الصينية، الفيدية الهندية، الزرادشتية (نسبة إلى زرادشت)، اليهودية القديمة، الإسلامية، تماما مثل الديانات الفينيقية، المصرية، البابلية والجرمانية القديمة، تلك كانت أيضا الوعود التى بشرت بها الهندوسية والكونفوشيوسية رهبانها العلمانيين. إن البراعة والموهبة الدينية (ascète) وحدها – الراهب، الصوفي، الدرويش – تصوب نحو فائدة الخلاص"فى عالم آخر" بالمقارنة مع الفوائد الأرضية التى يثقل بها هذا العالم (...)>> (المصدر السابق ص ٣٤٥-٣٤٦).

حتى فى حالة الرهبنة الدينية التى تدرك الخلاص بشكل أخروى، فذلك لا يعنى مطلقا ثمة علاقة وحيدة مع العالم الآخر، هكذا يقول فيبر، لكن ذلك يعنى البحث عن <<مظهر لهذا الخلاص فى الوقت الحاضر هنا فى هذا العالم>>. إن لدى كاترين كوليو تيلين Catherine Colliot-Thélène كل الحق فى الإشارة إلى واقع أن التعارض بين نظام الحياة اليومية وبين النظام الخاص بالاستثناء من هذه الحياة اليومية(Alltäglichkeit Aussertäglichkeit) يمتد إلى التمييز بين ما هو دون وبين ما هو بعد هذه الحياة (diesseits jenseits)[24]. إن فيبر يعرض بدقة إلى أى حد ساهمت بعض التعبيرات

الدينية بشكل كبير فى عقلنة العالم وإزالة الطابع السحرى عنه، ويرفض الربط بين اللاعقلنة وبين الدين: <<الأعمال التى تنتج عن دوافع دينية أو سحرية هى أعمال عقلانية، على الأقل نسبيا.>> (سوسيولوجيا الدين ص ٤٩٢). فى مجال الدين كما هو الحال فى مجالات أخرى، كل الناس ليسوا أكفاء بشكل متساو، كما أن فيبر الذى يميز بين تدين الجموع وتدين المؤمن الملتزم الورع، يشعر بحساسية كبيرة تجاه الصفة الدينية غير المتساوية للبشر:

<< فى بداية تاريخ كل الأديان نجد فى الواقع خبرة مهمة: الصفة الدينية غير المتساوية للبشر (...). فوائد الخلاص الدينى كانت لها قيمة كبرى – القدرات الانتشائية ورؤى العرافين والسحرة، ممارسى العلاج بالأحجبة وطاردى الأرواح الشريرة، الزهد والتقشف والظواهر الروحية من كل الأنواع – كما أنها لم تكن متاحة أمام كل فرد؛ القدرة على ممارستها كانت تضفى هالة وعظمة يمكنها أن تستيقظ وتثار لدى بعض الأشخاص، لكن ليس لدى الجميع. نتج عن ذلك ميل كل تدين عميق وكثيف إلى أن ينتظم ويتجسد فى هيئات ومستويات يقابل كل منها الكفاءات والهالات الكاريزمية المختلفة التى تحيط بمكانة كل حالة. إن تدين "الورع" (أو البطل) يعارض بالتالى تدين "الجموع" – بطبيعة الحال نحن لا نقصد هنا بكلمة "جموع" أن نشير بأى حال من الأحوال إلى من هم فى وضع اجتماعى أقل من منظور السلم الاجتماعى الدنيوى (إنما إلى هؤلاء الذين لا يتمتعون بأذن موسيقية دينية) >> (سوسيولوجيا الدين ص ٣٥٨-٣٥٩).

من ذلك ندرك لماذا يهتم فيبر بدرجة كبيرة بموضوع الهيمنة الدينية، التجمعات الدينية تبدو له كنوع خاص من تجمعات الهيمنة Herrschaftsverbände، نوع يطلق عليه فيبر اسم <<التجمعات الهيروقراطية>> (hierokratischer Verband). بالنسبة لفيبر <<التجمعات

الهيروقراطية>> هى فى الواقع تجمعات يمارس فيها نوع خاص من الهيمنة على البشر. يضع فيبر سوسيولوجيا الأديان التى شيدها فى إطار سوسيولوجيا الهيمنة (Herschaftsoziologie)، وهو ما يجعله يبدى اهتمامًا كبيرًا نحو مختلف أنماط ممارسة السلطة الدينية: <<ليست الطبيعة الخاصة بالثروة الروحية هى التى تؤدى إلى الشعور بالأمل - ثروة هذا العالم الدنيوى أو ثروة العالم الآخر، ثروات خارجية أو ثروة باطنية حميمية - كذلك فإن هذه الثروة ليست هى التى تشكل الصفة المحددة لمفهوم التجمع الهيروقراطي، إنما واقع أن الإعفاء من والتخلى عن هذه الثروة هو الذى يمكن أن يشكل أساسا لهيمنة روحية على البشر>> (die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen) (المصدر السابق ص ٥٩). <<طريقة للعمل فى إطار الجماعة>>، شكل من الهيمنة على البشر، على الفور يتنبه فيبر إلى المبدأين اللذين يميزان الدين كظاهرة اجتماعية: الصلة الاجتماعية التى يولدها ونموذج السلطة التى يتيحها. ترتبط سوسيولوجيا فيبر بشكل دقيق بتعريف أنماط أو أنواع <<التشيع الديني>> (religiöse Vergemeinschaftung) وأشكال السلطة الدينية.

أنواع التجمع الدينى مع التمييز المعروف بين الكنيسة والطائفة بصفتهما نمطين أو شكلين مختلفين من أشكال الوجود الاجتماعى للدين. بالنسبة للأولي، أى الكنيسة، فهى تشكل مؤسسة بيروقراطية للخلاص، إدارة لفضيلة الخلاص من حيث كونها تقوم بممارسة سلطة هذه الوظيفة التى ترتبط برباط وثيق مع المجتمع المحيط بها. يقول فيبر إن المجتمع الهيروقراطى داخل الكنيسة يتطور عندما تظهر الصفات الأربع التالية (المصدر السابق ص ٢٥١) : ١- << هيئة من القساوسة المحترفين تنظم وضعيتهم على أساس تقاضى مرتبات، حياة وظيفية، واجبات مهنية ونمط حياة خاص (بعيدا عن ممارسة المهنة)>> ؛ ٢- <<عندما تسعى الهيروقراطية إلى هيمنة "عالمية" متجاوزة بذلك العلاقات والروابط العائلية والقبلية وكذلك الحواجز الإثنولوجية الوطنية ؛ ٣- <<عندما تعقلن العقيدة

والشعائر وتدون في الكتب المقدسة، وتحظى بالتعليق>> ؛ ٤- <<عندما يكتمل كل ذلك داخل جماعة تتمتع بوضع مؤسسى (anstaltsartige Gemeinschaft) >>. المسألة الحاسمة لدى فيبر تظل مسألة فصل الكاريزمية عن الشخصية وارتباطها بالمؤسسة، خصوصا عن الوظيفة (Amt) (سوسيولوجيا الدين ص 252-251)، كاريزمية الوظيفة (Amstscharisma) تمثل على وجه التحديد الحالة التى يتم فيها تحويل التقديس الكاريزمى إلى المؤسسة فى حد ذاتها وكذلك على العاملين فيها.

النوع الثاني من التجمعات الدينية هو *الطائفة*، ويعرف بأنه شراكة إرادية للمؤمنين مع قطيعة ملحوظة بشكل أو آخر مع المناخ الاجتماعى السائد حيث تمارس فيه الطائفة سلطة دينية من النوع الكاريزمى (ذات تأثير مهيمن). على الرغم من أن الفرد هنا يولد وهو عضو أو منتم إلى *كنيسة*، إلا أنه يتحول ويصبح عضوا فى *طائفة*.

<<تسعى الطائفة إلى أن تصبح هيئة أرستقراطية: شراكة أو اتحادا بين أفراد؛ إنها لا تريد أن تكون بمثابة *كنيسة*، مؤسسة للعفو (Gnadenanstalt)، إنها تسعى إلى توضيح العدل على أنه ظلم، وتضع أكبر عدد من المخطئين تحت هيمنة السيطرة الإلهية. الطائفة تغذى مثالية «l'ecclesia *pura* (منها اشتق اسم التطهرية puritain)، فكرة الاتحاد *المرئي* للقديسين الذى يستبعد منه غير المرغوب فيهم من سيئ السمعة حتى لا يسيء هؤلاء إلى نظرة الرب. فى شكلها الأكثر نقاء ترفض الطائفة على الأقل العفو المؤسسى(Anstaltsgnade) وكاريزمية الموقع الوظيفي>> (سوسيولوجيا الدين ص318).

وفقا للمقاربة الفيبرية، تعتبر كل من *الكنيسة* و*الطائفة* *نموذجين* مثاليين، أى نماذج تم إعدادها للبحث وهى لا توجد بحالتها النقية فى الواقع لكنهما عبارة عن مركزين مفيدين كمرجع لدراسة الواقع الإمبيريقي. حتى لو كان فيبر قد أعد هذه النماذج المثالية بالرجوع إلى الجراح التاريخية للطوائف

المسيحية – وعليه ليس من الصعب رؤية أن الكنيسة الكاثوليكية، كتجمع دينى محدد تقابل بشكل جيد نموذج *الكنيسة* كما حدده فيبر –، يتبقى أن هذا المسح للنموذج المثالى والسوسيولوجى يتطلع إلى ما هو أبعد من الكاريزمية. يلاحظ فيبر نفسه من جانب آخر أنه توجد تجمعات دينية من نموذج *الكنيسة* خارج الديانة المسيحية: <<فى الإسلام، البوذية – تحت شكل اللامية "نسبة إلى الدالاى لاما" – بسبب وجود de facto واقع بارتباطات قومية، كذلك فى المهدية واليهودية، وقبل تلك فى هيروقراطية مصر القديمة على وجه الاحتمال>> (SR,252). أما فيما يتعلق بالنموذج السوسيولوجى *للطائفة* باعتبارها اتحادًا إراديًا بين المؤمنين المؤهلين المتجمعين حول زعيم ذى شخصية كاريزمية (جاذبة ومهيمنة)، ليس من الصعب أن نجد أمثلة لذلك فى مختلف الأديان. إرنست ترولتش Ernst Troelstch (١٨٦٥-١٩٢٣)، وهو ثيولوجى بروتستانتى وعالم اجتماع، سيكمل المسيرة بعد صديقه فيبر بأن يضيف إلى النماذج السابقة نموذجًا *صوفيًا* *Mystique* تقيًا يتميز بالخبرة الشخصية المباشرة بعيدا عن الأشكال الموضوعية للمعتقدات والشعائر وبواسطة اتحاد فضفاض جدا – يتحدث ترولتش عن <<مجموعات عائمة أو طائفة>> – يفضل الصلات الشخصية عن طريق الانتساب والمصاهرة الروحية[25].

أما فيما يتعلق بأشكال السلطة الدينية، فإن فيبر يعدها بدءا من إشارته إلى الأشكال المختلفة لمشروعية السلطة فى الحياة الاجتماعية. مرة أخرى، ذلك يعنى أن التحليل الفيبرى للدين يعد بدءًا من أداة مفهومية لعلم الاجتماع العام. بالنسبة لفيبر الذى يقيم تميزًا أساسيًا بين السلطة كقوة فظة للإرغام (die Macht) والسلطة كقوة معترف بشرعيتها من جانب أولئك الذين تمارس عليهم (die Herrschaft)، المسألة الأساسية عنده هى تلك المتعلقة بشرعية السلطة، أى تلك الخاصة بالبناء الاجتماعى للإيمان بشرعية السلطة، كل السلطات تبحث عن <<الإعلان عن والاحتفاظ بالإيمان بشرعيتها>> (الاقتصاد والمجتمع ص ES, 220)[26]. يمكن للسلطة أن تتمتع بالشرعية

بطريقة عقلانية قانونية، بطريقة تقليدية أو بطريقة كاريزماتية. إضفاء الشرعية العقلانية-القانونية على السلطة يقابلها السلطة الإدارية، سلطة غير شخصية تقوم على أساس الإيمان بصلاحية القواعد والوظائف المخولة لها. السلطة القائمة على الطريقة التقليدية تقوم على الإيمان بصلاحية التقاليد، على شرعية نقل الوظائف بشكل تقليدى (مثلا.، بشكل وراثي). أما بالنسبة إلى السلطة القائمة على المكانة الكاريزمية [27]، فهى نوع السلطة الشخصية ذاتها لأن شرعيتها ترتكز على الهالة والنفوذ المعترف بهما لفرد معين. فى المجال الديني، تحدد هذه الأنواع الثلاثة من شرعية السلطة النماذج المثالية *للأسقف* فى الكنيسة، *للساحر* طارد الأرواح الشريرة ولشخصية *النبي*. *الأسقف* هو السلطة الدينية للوظيفة التى تمارس داخل مؤسسة بيروقراطية للخلاص. *الساحر*، هو السلطة الدينية التى تمارس تجاه زبون يعترف بخبرة ومعرفة حامل أصلى للتقاليد. *النبي*، هو السلطة الدينية الشخصية لذلك الذى يعترف به على أساس وحى ورؤية يظهرها (<<لكننى أقول لكم إن...>>). السلطة المؤسساتية من نوع سلطة *الأسقف* هي، من حيث التعريف، تلك التى تدير الشئون الدينية فى الحياة اليومية وتؤمن استمراريتها مع مرور الزمن، بينما السلطة الكاريزمية من نوع سلطة *النبى* تحدث انقطاعا فى إدارة هذه الشئون اليومية. لقد درس فيبر بشكل خاص المشاكل التى طرحتها مسألة نقل السلطة الشخصية وهى السلطة النبوية. بنقل الهالة الكاريزمية تتحول الكاريزمية إلى مسألة روتينية وتظهر عملية للمأسسة مع حلول الجيل الثانى والثالث لهذا التجمع النبوى [28].

هذا المسح لأشكال السلطة الدينية يتطلب بالتأكيد أن يستعمل بحذر، لكن قوته المساعدة على الكشف كبيرة كما أن العديد من علماء اجتماع الأديان يشيرون إليه كمرجع. يمكن تنقية وتفصيل هذا المسح كما فعل جواكيم واش Joachim Wach [29]، بالوصول إلى تسعة أنواع من السلطات الدينية: مؤسس الدين، المصلح الديني، النبي، العراف، الساحر، الكاهن، القديس، الأسقف أو القس، الورع. هذا الإثراء مفيد لأن كل الأنبياء مثلا لا

يصلون إلى حد تأسيس دين جديد. يمكن أيضا تقييم ملاءمة النماذج الفيبرية بالنظر إلى هذا النوع أو ذاك من السلطة الدينية (حاخام، إمام...) ودراسة الأشكال المختلفة التى تولدها علاقة المعلم/المريدين فى التقاليد الدينية. هكذا وبدءا من حالة قس بروتستانتي، هل قمنا بإعداد نموذج داعية-دكتور بالإشارة إلى الدور المهم فى هذه الحالة للسلطة الأيديولوجية القائمة على أساس عقلانية قيمية (مرتبطة بالقيمة)، وهو ما يدعو إلى إضافة نموذج *الدكتور* إلى نماذج المسح الفيبرى[30]. منذ زمن طويل، كانت نماذج الهيمنة الكاريزمية والتقليدية هى الغالبة فى حياة المجتمعات فى الوقت نفسه الذى يتعارضان فيه، الهيمنة الكاريزمية تضفى القداسة والعظمة على ما وراء الحياة اليومية فى حين كانت الهيمنة التقليدية تشدد على النقيض من ذلك على <<الطابع المقدس لما هو يومي>>. هذا يعنى أن التغيير لا يمكن أن يتم إلا من خلال تدخل سلطة كاريزماتية: <<لا يمكن "لقانون" جديد أن يدخل إلى دائرة ما تعارفت عليه وقبلت به التقاليد إلا بواسطة شخصية كاريزمية: بواسطة وسطاء من حاملى الوحى والتبشير بالمستقبل أو بقرارات من فرسان الصف الأول من أبطال الحروب. الرؤية والسيف هما قوتا التجديد والإحلال النموذجي>> (SR, 372). بشكل عام، يفترض التغيير السياسى والدينى مقدما،حسب رأى فيبر، تدخل السلطات الكاريزمية التى تكسر ثقل الروتين اليومى والتنظيم المعتاد للحياة. من هذا المنظور يقيم فيبر مقاربة بين صاحب الرؤية وبين المحارب، بين الرؤية واستبصار المستقبل وبين الحسام كشكلين من أشكال السلطة الكاريزمية القادرة على التجديد. فى كتابه "اعتبارات وسطية" (Zwischenbetrachtung)، يعود فيبر إلى هذه القرابة والصلة بين السياسى والدينى بإظهاره أن <<السياسة على العكس من الاقتصاد، يمكن أن تدخل فى تنافس مباشر مع ما هو ديني>> خصوصًا فى ظروف الحرب التى تظهر <<عطاء وتفانيا فى التضحية بلا شروط للذات وللجماعة>> مقدمة بذلك معنى للموت: <<تجمع المحاربين فى الجيش يشعرهم بأنهم جماعة متميزة فى نوعها: الجماعة التى تذهب حتى الموت>> كما أنها تعطى معنى

لهذا الموت (يحدد فيبر بدقة أن الفرد الذى يموت فى ساحة الحرب لا يطرح مسألة معنى الموت، إنه يمتلك شعورا بأنه يموت من أجل شىء ما). << إن هذا الطابع الخارق للعادة المتعلق بالأخوة وبالموت فى الحرب على وجه التحديد هو الذى يشترك فيه المحارب مع الهالة الكاريزمية المقدسة ومع تجربة الجماعة البشرية مع الله، هو الذى يثير ويدفع التنافس إلى أعلى درجة>> (SR, 427).

فى الوقت نفسه الذى يميز فيه فيبر بشكل واضح جدا بين السياسة والدين وإظهاره عدم التناسق بين المنطق الداخلى لكل منهما، يقيم فيبر علاقة بين الاثنين فى إطار علم اجتماع الهيمنة الذى قدمه. السياسة التى تعرف بأنها العنف الشرعى تتقابل مع الدين مرتين: عبر واقع أنه يمكنها أن تلتزم بالتضحية الكبرى للحياة من خلال مسألة شرعية ممارسة السلطة ذاتها مع حقيقة أنه فى السياسة كما فى الدين، هناك مواجهة لسلطة كاريزمية. من هنا، هل نجد <<بشكل منتظم فى كل سلطة سياسية شرعية أيا كان تركيبها، حدا أدنى من العناصر الثيوقراطية أو الدينية المطلقة متشابكة ومتراكبة معها، ذلك لأن كل سلطة كاريزمية تسعى فى النهاية إلى الاحتفاظ برصيد ما ذى أصل سحرى، وهذا يعنى القول أنها ترجع إلى السلطات الدينية، وأن هذه السلطة السياسية تتضمن باستمرار داخلها نوعا من "الرعاية الإلهية" بمعنى من المعاني>> (سوسيولوجى الدين ص SR, 248). << كاريزم الوظيفة – الاعتقاد فى الرعاية الخاصة لمؤسسة اجتماعية ما>> ليست بأى حال ظاهرة خاصة بالكنائس، كما يشير ويؤكد على ذلك فيبر. إنها تتعلق أيضا، على المستوى السياسي، بالعلاقات بين الأفراد الذين يخضعون لعنف الدولة (WG, 675)، علاقات يمكن أن تكون حميمة ودية أو معادية. بدون شك، لأن فيبر لديه وعى كبير بهشاشة السلطة السياسية وبالجزء اللاعقلانى الذى يوجد فى أساسها، فإنه يعطى اهتمامًا شديدًا لهذه العلاقات العميقة بين ما هو دينى وبين ما هو سياسي. بالإشارة إلى لاعقلانية السياسة، كما أشار من قبل إلى عقلانية الدين، فإن فيبر يقلب اللوحات بشكل جيد. يطرح موت النبى أو

المبشر مثل موت الأمير المحارب التساؤل الخاص بالخلافة أو التعاقب، كلا الاثنين واجه تحدى إضفاء الطابع المعتاد وتحويل الدور الكاريزمى بعد موتهما إلى عمل مؤسسى مألوف (Veraltäglichung) (سوسيولوجيا الدين ص SR, 372).

العلاقات بين الدين ومجالات النشاط المختلفة

اهتم فيبر كثيرًا بأن يأخذ فى الاعتبار مسألة طبيعة المنطق الداخلى (Eingengesetzlichkeiten) لمختلف مجالات النشاط فى المجتمع: المجال الاقتصادي، السياسي، الديني، الإبداعى الجمالى ...كذلك انصب اهتمامه على أن يحافظ على التجانس الداخلى لكل من هذه المجالات من منظور النموذج المثالي. بهذا المعنى يجب قراءة كل الاعتبارات الخاصة بفيبر حول علاقات الدين مع المجالات الاقتصادية، السياسية، الفنية، العلمية، الإيروتيكية. ولأن كلا من هذه المجالات له منطقه الداخلى الخاص به فإنه يدخل فى علاقة توتر لا فكاك منها مع المجالات الأخرى. لكن فيبر يظهر كذلك فى كل حالة من هذه الحالات التحالفات والتوافقات التى تتم بين مختلف مجالات النشاط، بحيث إن البعض من بينها مثل النشاطات الفنية تظهر من جانب آخر صلات حميمة مع النشاط الدينى عندما تطرح مسألة التنافس معه. لكن علاقات الدين مع مختلف مجالات النشاط تعتمد بشكل واضح على نوع الدين، بعض أنواع الدين تزيد من التوتر، البعض الآخر يهدئ منها ويجعلها غير موجودة عمليا.هكذا يلاحظ فيبر أنه <<كلما ازداد تحول دين الخلاص إلى قواعد وممارسات روتينية مؤسساتية وانسحب إلى عالمه الباطنى بالمعنى الذى تشدد عليه أخلاقيات الإيمان، كلما ازداد عمق التوتر الذى يتميز به تجاه حقائق العالم. فى حين أنه إذا كان الدين دينًا شعائريًا أو يظل متسمًا بالشرعية، فإن هذا التوتر يظهر مبدئيًا بقدر قليل>> (الاقتصاد والمجتمع صES, 585).

أهتم فيبر بشكل خاص <<بالاعتبارات والدوافع التى سبقت ميلاد الأخلاقيات الدينية الخاصة بإنكار ورفض العالم>> (سوسيولوجيا الدين SR,411)، كما اهتم بالتوجهات التى اتخذتها هذه الأخلاقيات. لقد فهم فيبر هذه الدراسة لعلم اجتماع الأديان على أنها <<مساهمة فى طوبولوجيا وسوسيولوجيا العقلانية ذاتها>> (الاقتصاد والمجتمع ص ES, 412)، لقد أعطى عالم الاجتماع الألمانى اهتمامًا كبيرًا لعمليات العقلنة التى كانت قائمة بالفعل فى داخل العوالم الدينية المختلفة. يمكن للدين أن يصبغ ويشكل علاقات مختلفة جدًا مع العالم المحيط به. يعارض فيبر بشكل خاص سلوكين دينيين، السلوك الداخلمجتمعى (أى شديد الاندماج فى التفاصيل الاجتماعية) الذى يشكل ويصوغ العالم بشكل عقلاني، والسلوك الآخر الخارجمجتمعى أى ذلك الخاص بالصوفى الذى يتأمل العالم عن بعد ويهرب منه. لكن الزهد والإتقان العقلى لا يكون بالضرورة فعالا ومكونا لما هو اجتماعي، كما أن التصوف ليس بالضرورة سلبيًا ومتعديًا للواقع الاجتماعي. يمكن أيضا رؤية حالة التقشف الذى يهرب من العالم عن طريق الاكتفاء بالفعل على مستوى الفرد: فى هذه الحالة، يمتد التقشف ليلحق بالتأمل الذى يهرب من العالم. أما فيما يتعلق بالصوفية، فيمكن لها أن تكون جزءًا من المجتمع عندما تظل الصوفية المتأملة داخل منظومة هذا العالم بدلا من الهروب منه. هروب أم اندماج وانخراط فى المجتمع، إضفاء القيمة على الفعل الذى يؤدى إلى التحول أم التأمل الامتثالي، عاملان هامان يسمحان بتحليل الظروف المحددة للحياة المختارة من قبل الأفراد والمصاغة بواسطة هذه التمثيلات الدينية أو تلك.

يهتم فيبر بشكل خاص بالأخلاقيات الاقتصادية للأديان العالمية، وتعالج دراسته الشهيرة عن *الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*" على وجه التحديد هذه المسألة (انظر ما يلي). نلاحظ حاليًا فقط أن المنطق الاقتصادى من حيث الأساس منطق معارض لمنطق الأديان الأخلاقية لأن <<عالم الاقتصاد الحديث عالم عقلانى ورأسمالي>>، بمنطقه الموضوعى

اللافردى والغريب عن الأخلاق الدينية المتعلقة بالإخاء لا يترك <<العالم الوظيفى للرأسمالية>> مكانا لدواعى أو متطلبات تصدقية إحسانية تجاه الأشخاص المحددين>> (الاقتصاد والمجتمع ص ES, 592). ليس من المستغرب فى هذه المناسبة الكشف عن أن فيبر بإشارته إلى أن العلاقات التجارية النقدية تقاوم التدخل القياسى للأخلاقيات الدينية، كما أنه يلحق بماركس الذى يرفض ظاهرة الاستحواذ والارتباط بالسلع واختزال الكرامة الشخصية إلى مجرد قيمة للتبادل. بسبب هذا الخلل وعدم التوافق بين تراكم الثروات ومبادئ أخلاق الإحسان، تظهر مهارات الدين الأخلاقية غالبا <<رفضًا اقتصاديًا للعالم>>. وهى ليست الوحيدة فى هذا الصدد :

<<نجد موجزًا لروح الأخلاق الاقتصادية للكنيسة فى الحكم المستعار من المذهب الأريوسى الخاص بالتجارة: homo mercator vix aut numquam potest deo placere [31]: إن التاجر حتى عندما يسلك سلوكًا صالحًا دون خطيئة، لن يسامحه الله (وهو ما يعنى: "أن التاجر لن يحصل على مغفرة الرب إلا بصعوبة بالغة أو لن يحصل عليها على الإطلاق). هذا الحكم ظل يمثل سلطة حتى القرن الخامس عشر (...). النفور والتعارض الغريزى الذى تكنه الأخلاق الكاثوليكية وما تبعها من أخلاق لوثرية يشهد على أن كل محاولة رأسمالية ترتكز على مقتها ونفورها الشديد أكثر من استلهامها نزع الطابع الشخصى عن العلاقات التى تنشأ بين أولئك الذين يبرمون عقودًا فى إطار الرأسمالية بهدف الربح>> (HE, 375).

لكن هذا الرفض للنشاط الاقتصادى هو رفض معتدل من جانب الدين المؤسسي، من واقع أن كل تنظيم يحتاج إلى وسائل اقتصادية وهو ما يمكن أن يؤثر بالتالى على النشاط الديني: <<رهبان بيزنطة كانوا مرتبطين اقتصاديا بعبادة الأيقونات، وكهنة الصين كانوا مرتبطين اقتصاديا بمنتجات ورشهم ومطابعهم>> هكذا يلاحظ فيبر الذى يستشهد <<بالمثال الأقصي>> المتعلق <<بصناعة خمر العرق داخل الأديرة – استهزاء بالحملة الدينية

المضادة للخمور>> (الاقتصاد والمجتمع ES, 593). لم تمنع أزمة الأخلاق الدينية الخاصة بالأخوة مع الاقتصاد اللاشخصى العقلانى <<تناقضات كل تقشف عقلانى علمًا بأن هذا التقشف ذاته يولد الثروة التى يرفضها، ويمد الفخ نفسه إلى الرهبان فى كل زمان ومكان. فى كل الأنحاء، تحولت الأديرة والمعابد بدورها إلى أماكن للاقتصاد العقلاني>> (سوسيولوجيا الدين ص SR, 422)، الاقتصاد الرهبانى يبدو أمام فيبر <<كاقتصاد عقلانى بامتياز>> (HE, 382). تسقط النزعة التقشفية <<دائمًا فى التناقض الذى يجعل طابعها العقلانى يقودها إلى مراكمة الثروة>> (ES, 592)، سنرى كيف يفسر فيبر أن الرحمة الكالفانية البيوريتانية قد أضفت القيمة دينيًا على النشاط الاقتصادى وعلى النجاح المادى، مساهمة بذلك رغمًا عنها فى تطور منطق اقتصادى يفكك الدوافع الدينية التى ساهمت فى ظهوره.

لاحظ فيبر فيما يخص العلاقات بين السياسى والديني، أن الأديان تبنت عبر التاريخ <<مواقف عملية شديدة التنوع>> تجاه العمل السياسى (سوسيولوجيا الدين، ص٤٣٠)[32]. يتمثل ذلك بدءًا من المعارضة الراديكالية للسياسة متخذة شكل البحث الصوفى أو مظاهر الالتزام والورع الديني، وصولا إلى حالة الاستيعاب الدينى للسياسة فى إطار حرب مقدسة وعبر الخضوع الدائم للسلطة السياسية الدنيوية. لكن الأمور أكثر تعقيدًا من ذلك لأن التدين الحاذق والبارع، بعيدًا عن كونه لا يبالى بالسياسة، يمكن أيضا أن تكون له نتائج ثورية، خصوصا عندما يفضى الرفض الراديكالى للعالم عبر مظاهر التصوف والزهد إلى الحط الكامل من قيم النظام الدنيوى لصالح <<ظهور هائل لحقبة الأخوة والتآلف اللا دنيوى>> (حالة الحركات التى تؤمن بعقيدة الألفية). إذا كان التوتر والتعارض مع السياسة لم يوجد فى حالة التدين السحرى وحقبة الآلهة الوظيفية (حالة التجمع المحلي، لقبيلة، لإمبراطورية)، إلا أنه يصبح قويًا مع أخلاق الإخاء الخاصة بأديان الخلاص.

كذلك ألا توجد علاقات وثيقة أيضا غير علاقات التوتر التى تربط الدين ومجال الإبداع الجمالي. يحتفظ التدين السحرى بعلاقات حميمة بالمجال الجمالى عبر استعمال الموسيقي، الرقص، التصميم المعمارى للمعابد، زخرفة وتزيين الطقوس والشعائر للتقرب إلى الآلهة، وذلك بالقدر الذى يضفى فيه قيمة على كل الوسائل الممكنة لإقامة اتصال مع الذوات الإلهية والتأثير عليها (سوسيولوجيا الدين، ص٤٣٥). بهذا المعنى شجع الدين النشاط الفنى بقوة. من ناحية أخرى، بالنسبة للأخلاق الدينية المتعلقة بالأخوة والصرامة والتشدد، يصبح الفن على وجه التحديد موضع شك، لأنه يحمل تأثيرات سحرية ومشاعر تخاطر بالمساس بالعلاقات العقلانية مع إله أخلاقي. لكن بالقدر الذى تريد فيه الأديان أن تكون أديانًا للجموع الغفيرة من البشر عالميًا وتجد نفسها فى مواجهة <<ضرورات العمل الجماهيرى الواسع وممارسة الدعاية المثيرة للمشاعر والعواطف>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٣٧)، يصبح من الواجب عليها إقامة تحالفات مع الفن والانفتاح عليه.

الحب الجنسى الذى يعتبره فيبر <<أكبر القوى اللاعقلانية فى الحياة>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٣٨)، يدخل فى حالة توتر مع الدين فى نفس الوقت الذى يقيم فيه نوعًا من المصاهرة والقرابة معه. يلتقى الدين مع الحياة الجنسية عبر الطابع المتسم بالأصل السحرى والنشوة الصوفية، إن تجربة العاشق الباحث عن تحقيق <<الاتصال المباشر بين روح ذاتين عاشقتين>> ليست بعيدة عن تجربة المتصوف الباحث عن التوحد الحميم مع الإله. <<النشوة الجنسية لا تتناغم إلا مع سكرة النشوة المحلقة بعيدًا عن الإيقاع اليومى (لكنها تتم وتتحقق فى العالم الاجتماعى بمعنى خاص) للتدين؛ يحدث هذا لأسباب بسيكولوجية لكن أيضا وفقًا لمعنى ومدلول حالة النشوة ذاتها. الاعتراف بإتمام عقد الزواج (كرابطة لاحمة copula carnalis) الذى يحتل مرتبة "السر" المقدس من قبل الكنيسة الكاثوليكية هو تنازل وامتياز يقدم لهذه العاطفة>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٦). مع أن الحياة الجنسية تقدم <<الإحساس الخاص للذات المتحررة مما هو عقلانى داخل العالم نفسه

(innerweltiche Erlösung vom Rationalen)، نجد أن الإحساس بالسعادة القصوى التى تحملها هذه العاطفة تبهج ما هو عقلاني>>(سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٢) كما يمكن القول كذلك بأنها تقترب من الدين باعتبار أن الدين يسعى إلى التحليق بعيدًا وإلى تجاوز ما هو عقلاني. القرابة النفسية بين المجالات الدينية والجنسية تزيد من حالة التوتر بينهما: <<المستويات العليا من الإثارة الجنسية وبعض الأشكال المتسامية من الورع الدينى البطولى تجمعهما علاقة متبادلة، علاقة بسيكولوجية وفسيولوجية>> و <<هذا التقارب البسيكولوجى على وجه التحديد هو الذى يزيد بطبيعة الحال من خصومتهما الحميمة على مستوى الشعور>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٤). الزهد والورع النشيط للتدين الأخلاقي، مثله مثل كل أنواع التحكم العقلانى للحياة، يتعارض مع << سكرة السحر ومع كل أشكال الهوس اللاعقلاني>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٣٩). لأن الدين الزاهد المتقشف المندمج اجتماعيًا أو المترفع عما هو اجتماعى يرفض مطلقًا أن <<يتخلى بطيب خاطر عن الخبرات الأكثر قوة وكثافة للوجود التى تعبر عنها تجربة الفن وتجربة الجنس>>، لذا فهو يدخل فى علاقة تتسم بالتوتر الشديد مع هذين المجالين (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٧).

إن الدين يدخل فى حالة التوتر الأشد قوة مع مجال المعرفة التأملية، مع الفكر، وحتى إذا كانت << نزعة الشك والارتياب المعادية للدين>> لا يرجع ظهورها إلى العصر الحديث: حيث إنها كانت موجودة <<فى الصين، فى مصر، فى كتب الهندوس "الفيدا"، فى أدبيات ما بعد النزوح اليهودية>>، كما يلاحظ فيبر، <<إلا أنها لم تتضمن شيئًا جديدًا يمكن أن يضاف إلى مبادئها الأساسية، بنفس القدر الذى هى عليه فى أيامنا هذه>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٩).

<<فى كل الأنحاء التى حققت فيها المعرفة العقلانية الإمبيريقية فك غموض أسرار العالم بطريقة منهجية وكذلك تحويله إلى آلية سببية، يظهر بشكل

نهائى التوتر مع أهداف ومساعى الافتراض الأخلاقى القائل بأن العالم سيتمحور بشكل أو آخر حول معنى أخلاقى. فى الواقع، ترفض الاعتبارات الأمبيريقية للعالم من حيث المبدأ، وبالأحرى تلك التى تتميز بتوجهات رياضية، كل شكل من الأشكال التى تبحث بشكل عام عن "معنى" لما يحدث فى العالم. من هنا، مع كل توسع لعقلانية العلم التجريبي، يستبعد الدين بشكل متزايد أكثر فأكثر من مجال ماهو عقلانى ويدفع نحو مجال اللاعقلانى، ويصبح بناء على ذلك بكل بساطة بمثابة القوة اللاعقلانية (أو القوة المنافية للعقل) ، قوة لاشخصانية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٨).

بقوله أن العقلنة الناتجة عن تطور العلم الإمبيريقى هى ذاتها التى تدفع الدين نحو اللاعقلاني، يشير فيبر بذلك إلى اعتبار متناقض عن مصير الدين فى ظل الحداثة: عملية سلب العقلانية من الدين هى نتيجة للعقلنة العلمية للعالم. هذه الملاحظة من جانب فيبر على قدر كبير من الأهمية، لأننا نعلم أن فيبر لم يحدد الدين على الإطلاق بأنه لاعقلانى بل شدد بقوة على عقلانية المنطق فى الأعمال التى تناولتها الأديان. بعبارة أخرى، بدلا من اعتبار عقلنة العالم كعملية تسرب وامتصاص لما هو لاعقلانى والذى سيتجسد فى الأديان، يدعونا فيبر بدلا من ذلك إلى التفكير فى عقلنة العالم كعملية منتجة للاعقلنة مثلما تنتج أشياء أخرى. إن تحليل هذه العملية يتطلب تحليل تطور العقلانية والتحولات الدينية فى نفس الوقت.

فى مواجهة هيمنة العقل، يتمثل خط دفاع الدين كما يشير فيبر فى القول <<بأن ما قدمه العقل لن يكون أقصى معرفة فكرية تتعلق بالمجال القياسى المعيارى، إنما هو عبارة عن اتخاذ موقف نهائى من العالم، بمقتضى الإمساك الفورى على معنى هذا العالم و"مغزاه">> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٥٠). يكشف الدين عن هذا المعنى للعالم بإضفاء الصفة الداخلية على وضعه الاجتماعى والمعرفي، ليس بوسائل الفهم والإدراك إنما بإظهاره وإعلانه عن <<كاريزمية التنوير>>. يساهم ذلك فى أن <<كل ما يكون

ويشكل المضمون الخاص لما هو ديني>> يبدأ <<فى أن يكون غير واقعي، ويبتعد عن كل شكل من أشكال الحياة المنظمة>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٥٧). هذا السلب للعقلانية عن الدين يرتبط بشدة بسلب الصفة المؤسساتية عنه، وهو فى كل الأحوال إحدى صفات الوضع الدينى المعاصر والذى يمكن لفيبر أن يساعدنا كثيرا على التفكير فيه. لا يجب أن ينسينا هذا السلب للعقلانية عن الدين من أن هناك علاقات حميمة بين الدين والنزعة الفكرية العقلانية، لأن الدين عندما أصبح دين كتاب ومذهب، قد فجر <<تطور فكر علماني، عقلانى وتعدى هيمنة وسيطرة رجال الدين>> فى نفس الوقت الذى فجر فيه حركة عقلنة داخلية تعمل ضد تطور مثل هذا الفكر (سوسيولوجيا الدين، ص٤٤٩). لقد تميز التبادل بين الدين والعقل أيضا بالتوسع والتجاوز المتبادل، العقل يبحث أحيانا عن الفرار من منطقه الداخلى باللجوء إلى التنوير، مثلما يستعمل الدين الحجج العقلانية للدفاع عن الأسس التى قام عليها. هذا يعنى أيضا انه مهما كان من عملية اللاعقلنة هذه، فإن الدين لم يقطع كل صلة مع العقلانية، بأكثر من <<كون "المفاهيم عن العالم" لا تستطيع مطلقًا أن تكون نتاج تطور للمعرفة الإمبيريقية>> كما يؤكد فيبر على ذلك بشدة (دراسات حول نظرية العلم TS 130).،

الأديان والأوساط الاجتماعية

يعطى فيبر أهمية كبيرة جدًا للاختلافات الاجتماعية للتدين وذلك بملاحظته <<بعض التباينات الخاصة فيما يمكن أن "يقدمه" الدين للفئات الاجتماعية المختلفة>> (ES, 511) وذلك حسب ما تتمتع به كل فئة من هذه الفئات من مزايا سلبية كانت أم إيجابية. ما يبدو لفيبر محل رهان فى كل مرة هو الشعور بالكرامة الشخصية للفرد بالنظر إلى وضعه الاجتماعي. <<إن كل حاجة إلى الإحسان كانت تعبيرًا عن نوع من "الضيق والعوز"، ويكمن القمع الاقتصادى أو الاجتماعى فى أصل المعتقدات الخاصة بخلاص البشر؛

دون أن يكون هو المصدر الوحيد لها، إلا أنه بطبيعة الحال واحد من أكثرها فعالية. من ناحية أخرى، ومع أن كل الأشياء متساوية، إلا أن الفئات ذات الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية الإيجابية لا تعانى فى حد ذاتها، إذا أمكن قول ذلك، من هذه الحاجة إلى الخلاص. هذه الفئة تحدد بالأحرى للدين دور إضفاء "الشرعية" على وضعها الاجتماعى الخاص وطريقتها فى الحياة>> (ES, 511). يجيب الدين بشكل جيد على حاجات البشر إلى الخلاص كما يجيب على الرغبة فى إضفاء الشرعية على نجاحهم. حتى وإن كانت كل الفئات المتميزة لا تشعر بهذه الحاجة بنفس الدرجة، إلا أن الإنسان السعيد سيكون أكثر سعادة إذا أمكن له أن يضفى الشرعية على سعادته هذه، إذا أمكنه أن يعتقد أنه يستحق ذلك عن جدارة وحق.

بعيدا عن كل حتمية، يسارع فيبر إلى إضافة أنه << يمكن بمعنى محدود جدًا فقط الحديث عن تدين "طبقة" معينة من الفئات المحرومة من الامتيازات. (...) من الواضح، أن الحاجة إلى "الخلاص المسيحي" بالمعنى الواسع للكلمة، تجد مكانًا لها بين الطبقات المحرومة من الامتيازات، لكن، (...) هذه الفئات ليست هى الوحيدة كما أنها ليست الأساسية>> (ES, 507). لكن <<على أى حال سيكون من الخطأ الكبير التفكير فى أن الحاجة إلى الخلاص، إلى العدالة الإلهية، أو أن تدين جماعة أو طائفة اجتماعية (Gemeindereligiosität) لا يمكن بشكل عام أن يزداد إلا بين الفئات المحرومة من الامتيازات، أو حتى اعتبار أن ذلك كله هو نتاج ضغينة وبغض من يرون فى أنفسهم عاقبة ما آل إليه "تمرد العبيد على الأخلاق" (ES, 518)[33]. إن دينًا للخلاص يمكنه <<بشكل جيد أن يجد أصله بين فئات متميزة اجتماعيًا>> (ES, 507). يعتقد فيبر بشكل عام أن العامل الاقتصادى لا يحدد بشكل ضمنى السلوكيات الدينية على الإطلاق. من جانب آخر، يلاحظ فيبر أن الأفراد المحرومين اجتماعيا لا يشعرون دائما بحاجة إلى الخلاص تحت شكل ديني، بل يمكن لتطلعاتهم أن تعبر عن نفسها بطريقة دنيوية تمامًا كما هو الحال بالنسبة للبروليتاريا الحديثة. من جانب آخر فإن

الرغبة فى الخلاص <<يمكن أن تقترن بطرق متنوعة مع الحاجة إلى "تعويض" عادل يكافئ الأعمال الصالحة للفرد ويعوضه عن الظلم الذى كان ضحية له. إن التطلع والأمل فى تعويض "يمكن حسابه" بشكل أو آخر، يمثل شكل إيمان الجموع البشرية الأكثر انتشارا على الأرض (بجانب السحر وارتباطا معه) (ES, 512).

لم تمنع هذه التحفظات وهذا الحذر من قيام فيبر بوصف بعض الصلات التى توجد بين بعض الفئات المهنية وبين نوع محدد من التدين. هكذا يمكن الحديث عن تصرفات التجار كما يلاحظ فيبر << واقع أن حياتهم تتمحور بقوة على الأشياء المادية لهذه الحياة الدنيا>>، فإنهم <<لا يعانون كثيرا بسبب الانحراف عن كل ما يربطهم بدين أخلاقى أو تبشيرى>> (ES, 499). <<من الواضح أن حياة البرجوازيين الصغار، خصوصا حياة الحرفيين فى المدن وكذلك صغار التجار، كانت أقل خضوعا للطبيعة من حياة الفلاحين، بحيث إن السحر الذى يعتمد عليه الفلاحون للتأثير على الأرواح اللاعقلانية للطبيعة لا يمكن أن يلعب الدور نفسه بالنسبة للبرجوازيين الصغار. إن قلب أوضاع وجودهم الاقتصادى كان أكثر عقلانية بشكل أساسي، بمعنى أنهم كانوا أكثر قدرة على الوصول إلى طرق الحساب والتأثر بما هو عقلانى لخدمة أهدافهم>> (ES, 503)(34). أخلاق المكافأة والجزاء تمثل طريقة عقلانية لرؤية العالم بالنسبة للحرفى الذى يعلم من الخبرة اليومية أن العمل المخلص والالتزام المحترم يعوضان عن طريق تحقيق المكسب. <<الاحتياجات الدينية للبرجوازية الصغيرة والمتوسطة يعبر عنها بشكل أقل فى كل مكان على هيئة أساطير بطولية على خلاف ما يحدث بالنسبة لسير القديسين الأكثر عاطفية والتى تسعى إلى إثارة الحمية وإعلاء نموذج القدوة. هذا الوضع يقابل حالة السلام والأهمية الأكبر التى تولى للحياة المنزلية والعائلية، على العكس مما يحدث فى حياة الفئات الحاكمة>> (ES, 508).

هذا الاهتمام بالصلات التى يمكن أن توجد بين فئات اجتماعية محددة وبين هذا الشكل أو ذاك من التدين أدى بتأملات فيبر إلى عدد من الاعتبارات المتعلقة بعلم الاجتماع التاريخى فيما يخص بزوغ ونشأة المسيحية، المسيحية <<كانت منذ البداية دينًا للحرفيين>> (ES, 502)، دينا وجد <<أرضه الصحيحة تزداد خصوبة فى المدن>> (ES 494-495). أما فيما يتعلق <<بالبروباجندا المسيحية وسط فئات البرجوازية الصغيرة>> فيحدد فيبر أنها كانت <<أكثر تميزا بالنظر إلى خصمها الأكثر أهمية، دين ماترا Mathra (إله النور وحامى الحقيقة عند الفرس)، من واقع أن هذه الديانة كانت ديانة ذكورية إلى حد كبير، كما كانت تستبعد النساء من صفوفها>> (ES, 510).التمييز بين النوع كانت له أهميته أيضا، كما أن بعض التعبيرات الدينية كانت محببة ومفضلة إلى النساء منها إلى الرجال أو العكس. هكذا <<فى كل الأنحاء حيث يسود أو كان سائدا بشكل جيد التعليم المتقشف والصارم للمحاربين مع إعلائه وبعثه لمكانة الأبطال، اشتهرت النساء بفقدان الروح العالية أو فقدان البطولة، وهو ما أدى إلى إهمال وتدهور مكانتها على المستوى الديني>> (ES, 510). لكن من ناحية أخرى، ولأن أديان الخلاص تضفى قيمة بشكل عام على <<الصفات غير العسكرية والمضادة للعسكرة والعسكريين>> فإن هذه الأديان ستصبح أكثر قربا <<من اهتمامات ومشاكل الفئات غير المحظوظة ومن النساء>> (ES, 510).

يلاحظ فيبر أن الدين العقلانى والأخلاقى لا يناسب كل الفئات الاجتماعية، كما يشير فيبر إلى جاذبية الفئات الأكثر شعبية أو تلك التى تدفع نحو العمل البروليتارى إلى أشكال سحرية–فولكلورية وعاطفية من التدين:

<<الفئات الدنيا من البروليتاريا غير المستقرة من الناحية الاقتصادية، والتى تواجه المفاهيم العقلانية صعوبات أكبر فى الوصول إليها، يمكنها بالتأكيد أن تصبح فريسة سهلة بالنسبة لمشروعات حملات التبشير الديني؛ الشيء نفسه يحدث أيضا بالنسبة لفئة أشباه البروليتاريا من البرجوازية الصغيرة التى تأفل أو تعانى من عجز مزمن كما تواجه تهديدا بأن تتحول إلى بروليتاريا. الدعاية الدينية التى تمس هذه الفئات تضفى شكلا سحريا

أو بالأحرى، إذا أمكن قول ذلك، لأن السحر قد تم استئصاله، أصبح طابع ما تقدمه وتنشره هذه الدعاية يحمل بقايا المزايا السحرية-التهتكية؛ نجد مثالا على ذلك فى التهتكات الخلاصية من نوع حركة الميتودية (حركة إصلاحية لإحياء الكنيسة فى انجلترا ١٧٢٩ تشارلز وجون ويزلي) التى يقوم بتنظيمها جيش الخلاص. بدون أى شك، فى مثل هذه الظروف وفوق هذه الأرض يصبح تطور العناصر العاطفية لأخلاق دينية أكثر سهولة من تطور العناصر العقلانية. فى كل الأحوال، لا يجد التدين الأخلاقى قاعدته الأساسية الأولى وسط هذا النوع من الجماعات الاجتماعية مطلقا(ES, 507).

يقدم علم اجتماع الأديان الفيبرى فوائده كبرى لدراسة الظواهر الطائفية، ليس فقط لأن فيبر هو مؤلف هذا التعريف الشهير للنموذج المثالى *للطائفة*، لكن أيضًا لأنه يحمل حساسية خاصة لما يمكن لهذا النموذج من الوجود الاجتماعى لما هو دينى أن يقدمه إلى فئات معينة من السكان ، مثلا فى مجال التضامن الطائفى : <<تجد الطائفة أرضًا أكثر مواءمة فى المدن بين الفئات الدنيا من العمال الخاضعين لضرورات الحياة اليومية، الذين يعانون من تذبذب أسعار الخبز أو البحث عن عمل، أولئك الذين لا يملكون شيئا آخر غير "المساعدة الأخوية" >> (ES,506).

يمكن لفئة اجتماعية أن تشكل جماعة متميزة حاملة لدين وأن تصبح بالتالى بشكل ما رمزًا لهذا الدين. هكذا، يقول فيبر، <<إذا أردنا أن نصف بإيجاز النماذج التمثيلية للفئات التى حملت ونشرت ما يطلق عليه اسم الأديان الكونية، يمكن القول إن فى الكونفوشيوسية كان البيروقراط هم الذين ينظمون العالم، فى الهندوسية كان الماج mage هو الذى ينظم العالم، فى الديانة البوذية الراهب الجوال هو الذى يجول حول العالم، فى الديانة الإسلامية كان المحاربون هم الذين قهروا وأخضعوا العالم، فى اليهودية كان التاجر المتجول، فى المسيحية كان الحوارى المتجول.لم يكن هؤلاء يمثلون أو يعبرون عن مهنهم ولا مصالحهم الطبقية المادية، إنما كانوا بالأحرى الوكلاء الأيديولوجيون لقيم أخلاقية أو لعقيدة ما تدعو للخلاص تحالفت وتصاهرت بشكل سهل مع مكانتهم الاجتماعية>>(ES, 530).

في النهاية هناك <<التلاؤم والتوافق الذى لا مفر منه مع حاجات الجماهير>> التى تجبر الأديان على أن تقوم بالوساطة التى تسهل الوصول إلى العالم الإلهي. هكذا يلاحظ فيبر <<باستثناء اليهودية والبروتستانتية، فإن كل الأديان وكل الأخلاق الدينية بلا استثناء كانت مضطرة إلى استعادة عقيدة القديسين، أو تلك الخاصة بالأبطال أو الآلهة الوظيفية، وذلك بهدف التكيف مع احتياجات الناس (...). كان من الضرورى على الإسلام والكاثوليكية أن يقبلا الآلهة المحلية كآلهة مقدسة وفقا لما كانت عليه الأمور فى ذلك الوقت، الآلهة الوظيفية أو آلهة الحرف والمهن التى كانت تتوجه إليها المناسك الأصلية اليومية للناس>> (ES, 509)

العقلنة الغربية للسلوك

إحدى المساهمات الرئيسية لماكس فيبر تتمثل فى إظهاره وجود أنواع مختلفة من العقلانية كما أن عقلنة الدين فى حد ذاتها قد لعبت دورا رئيسيا فى ظهور الحداثة. إن عقلنة العالم لا تمثل بالنسبة لفيبر تقدما بالضرورة كما أنه لا يوجد شيء ينفر منه أكثر من خلط التحليل السوسيولوجى مع يوتوبيا اجتماعية ما. فيما يتعلق بتحليل فك غموض العالم، يقدم لنا ماكس فيبر أيضًا سوسيولوجيا فك الغموض، أى سوسيولوجيا متحررة من أيديولوجيات التقدم. ليس فقط لأن فيبر سيصبح نسبويًا أو متشائمًا أصيلاً، لكن لأنه كان يعتقد كما اعتقد جورج زيمل (انظر الفصل التالي) أن أزمات وتنافر القيم هى فى القلب من الحياة الاجتماعية وأن التاريخ لا يخضع للتوقعات، لكنه يتضمن العديد من الممكنات.

فى "الملاحظة التمهيدية" التى يفتتح بها دراساته حول سوسيولوجيا الأديان والتى كتبها عام ١٩٢٠ قبل وفاته بقليل، يحدد فيبر على الفور أحد الأسئلة المركزية لعمله هذا: <<أى تداعيات للظروف قد أدت بالغرب تحديدا والغرب وحده أن يرى بزوغ ظواهر ثقافية فوق أرضه تنخرط فى إطار اتجاه للتطور اتخذ – على الأقل كما نحب نحن أن نعتقد – معنى وصلاحية

عالمية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٨٩). فى إطار العملية المتتالية لعقلنة التوجهات يحدد فيبر الخصوصية الغربية فى مختلف المجالات: الاقتصاد، العلوم، القانون، الفن، التصميم المعمارى، الدولة. هكذا يلاحظ فيبر أن الدولة << بمعنى أنها المؤسسة أو الهيئة السياسية التى تتحلى "بدستور" أقيم بعقلانية كما تتحلى بإدارة تقاد من قبل موظفين متخصصين وفقًا لقواعد عقلانية محددة سلفًا، أى «بقوانين"، الدولة وفقًا لهذا التركيب أو البناء – الضرورى لتعريفها كدولة– ذى الخطوط المحددة، لم يعرفها إلا الغرب، على الرغم من كل الأشكال والتخطيطات التى يمكن أن نجدها فى أماكن أخرى>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٩٣) [35]. إن فيبر الذى يتمتع بدرجة عالية من المعرفة بالموسيقي، يتساءل فى نص لم يكتمل ولم ينشر أثناء حياته، أى ظروف قد أدت إلى <<ظهور الموسيقى السيمفونية "الهارمونية " المعقلنة فى الغرب>>[36]. وفقا لما ذكره ديرك كاسلر Dirk Kaesler ، وضع ماكس فيبر تعريف <<العقلانية>> الذى طبقه أولا على المجال الاقتصادى [37]، أثناء إقامته فى روما عام ١٩٠٢ حيث كان يعمل بشكل خاص فى معهد التاريخ وذلك بعد <<قراءات مكثفة فى تاريخ الأديرة وفى القواعد والاقتصاديات التى كانت تسير عليها>>.

إذا كانت توجد أشكال مختلفة من الرأسمالية، فإن الرأسمالية فى الغرب فقط، كما يعتقد فيبر، قد أدت إلى ميلاد إنسان من نوع خاص: يعرف رجل الأعمال البرجوازى بعلاقة معينة مع العمل وبعقلانية نشاطه الاقتصادى. فى الواقع، ليس البحث عن الربح هو الذى يميز الرأسمالية الغربية – بحث نجده فى كل مكان وفى حقب زمنية مختلفة – إنما عدد معين من الاتجاهات "السلوكيات": التنظيم العقلانى الحر تحديدا، فصل الإدارة المنزلية عن المؤسسة الاقتصادية، إدخال المحاسبة العقلانية. من ناحية أخرى يلاحظ فيبر أن الغرب قد أنتج كذلك رأسمالية عقلانية واشتراكية عقلانية: إذا كان قد تم الاعتراف <<بصراع الطبقات>> فى أماكن مختلفة وفى فترات مختلفة، إلا أن التنظيم العقلانى والحر للعمل هو الذى سمح

بإدراك البروليتاريا كطبقة مضادة فى المؤسسات الرأسمالية. توقع مثير للاهتمام تمامًا، ذلك الذى يدعو حتى إلى وضع الماركسية فى إطار العملية التاريخية لعقلنة النشاط الإنتاجي. إن المسألة المركزية عند فيبر هى مسألة ظهور البرجوازية الغربية، بزوغ إنسان من نوع خاص: Le Berufsmenscentum، أى نمط الإنسان الذى يعرف بمهنته المصممة كقدر أو مصير، نمط الإنسان الذى يحقق ذاته من خلال العمل ويعتبر العمل كشيء كهنوتى مقدس. الأصالة العميقة لفيبر تكمن فى قدرته على إدراك أهمية البنى الكبرى للمشاعر المتمثلة فى الأديان فى صياغة مسار البشر: << من بين العناصر الأكثر أهمية التى صاغت مسيرة الحياة، نجد فى الماضى دائما القوى السحرية والدينية وكذلك الأفكار الأخلاقية المتعلقة بالواجب والتى تجسدت فى الإيمان بهذه القوى>> (سوسيولوجيا الدين، ص٥٠٣).

إزالة السحر وعقلنة العالم

ثمة تعارض أساسى يتخلل سوسيولوجيا الأديان الخاصة بماكس فيبر، تعارض يوجد بين الدين السحرى والدين الأخلاقي، إن إضفاء القيم الأخلاقية على الدين كان واحدًا من أكبر العوامل التى أدت إلى عقلنته. ولأن فيبر يدرك بأن ثمة عملية واسعة لإزالة الغموض والسحر عن العالم (Entzauberung der Welt)[38]، وهى عملية ظهرت من داخل الأديان ذاتها، لذا فهو يعطى أهمية كبرى للدور الذى لعبته بعض التعبيرات الدينية فى عملية عقلنة العالم. يبحث فيبر فى نهاية دراسته عن <<الهندوسية والبوذية>> التى نشرت فى الجزء الثانى من des Gesammelte Aufsätze für Religionssoziologie عن تفسير لماذا لا يعفى التدين الآسيوى من << أى طريق يؤدى إلى مسيرة لحياة عقلانية فى العالم>>، إلا أن فيبر يرجع سبب ذلك إلى ثقل الدور الذى يلعبه السحر فى طريقة الحياة لدى الآسيويين. بواسطة السحر يفهم فيبر بشكل تقليدى جدًا كل ذلك الذى يسعى إلى التلاعب

والتأثير على القوى التى تتجاوز ما هو محسوس بواسطة وسائل متنوعة للحصول على هذا الشيء أو ذاك (بعبارة أخرى السحر هو الإيمان فى إمكانية إجبار الإله عن طريق وسائل تقنية). إذا لم يكن الآسيويون قد طوروا <<مسيرة حياة عقلانية فى العالم>>، فذلك يعود إلى أنهم قد استغرقوا إلى حد كبير فى <<هذا العالم اللاعقلانى للغاية للسحر الكوني>>، يعتقد فيبر:

<<إن السحر لا يقدم فقط على أنه وسيلة علاجية، كوسيلة للحصول على مولود جديد وبشكل خاص مواليد من الذكور، أن يؤمن النجاح فى الامتحانات أو الحصول على كل الثروات التى يمكن تخيلها على هذه الأرض ؛ لكنه أيضا السحر الذى يواجه ويتصدى للأعداء، السحر الذى يقدم المساعدة فى الحب أو فى الاقتصاد، السحر فى خدمة صاحب الدعوى حتى يكسب قضيته ؛ المكيدة السحرية للأرواح التى تمارس من قبل الدائنين حتى يحصلوا على أموالهم من المدينين ؛ السحر للتأثير على إله الثروة لصالح نجاح أعمال المؤسسات ؛ فى كل هذا يتم اللجوء إما إلى شكل فظ تمامًا من السحر القسرى القاهر، أو اللجوء إلى الشكل الراقى المتمثل فى كسب ود الإله الوظيفى المسئول عن مجال أو وظيفة معينة، أو تجنب غضب شيطان ما عن طريق تقديم الهدايا والقرابين ؛ بواسطة مثل هذه الوسائل فإن الكم الهائل من الآسيويين من غير المتعلمين وأيضًا من المتعلمين، جعلوا من أنفسهم سادة للحياة اليومية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٧١).

إذا كان الساحر شخصية سابقة تاريخيًا على شخصية النبى وأن هذا النبى كان بشكل عام يستمد شرعيته من خلال امتلاكه لشخصية كاريزمية سحرية، يتبقى حسب ما يرى فيبر أن <<الأنبياء هم الذين نجحوا فى إخراج العالم من السحر (Entzauberung der Welt) وأن يضعوا بذلك العمل أسس علمنا الحديث، أسس التقنية والرأسمالية>>(39). إن النبى سواء كان مؤسسًا أو مجددا لدين ما هو <<حامل لهالة كاريزمية شخصية تمامًا تمثل وفقًا لرسالته المعلنة عقيدة دينية أو وصية إلهية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٦٤)، عقيدة تعمل على إلغاء صلاحية كافة الوسائل الأخرى للوصول إلى الخلاص، سواء كانت وسائل سحرية أو مؤسساتية. برفضه الوسائل

السحرية التى تتمثل سواء فى إخضاع القوى الفوقطبيعية لخدمة البشر، أو فى التصالح والوئام معها <<بأن يغدق عليها ويرضيها ليس عن طريق ممارسة فضائل أخلاقية ما، إنما بإشباع رغباتها الأنانية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٤٥٧)، إن <<التنبؤات والروئ العقلانية>> هى الأصل فى إزالة السحر عن العالم وفى عقلنته، وجهان لنفس العملية التى ولدت نوعًا معيناً من السلوك والوجود فى الحياة (Lebensführung). لماذا؟ لأن النبوة <<تخلق توجهًا منتظمًا لمسيرة الحياة يتمحور حول *منظومة* من القيم نابعة وكامنة فى تعريفها الداخلى ، يبدو العالم فى نظر هذا التمحور كمادة يجب تشكيلها وفقا للمعايير والمرجعيات الأخلاقية>> (سوسيولوجيا الدين، ص٣٩٠).

حتى إذا كان فيبر يعتبر أن اليهودية لم يكن لها دور مهم فى ميلاد الرأسمالية على عكس ما يعتقده فيرنر سومبار Werner Sombart، إلا أنه يعترف مع ذلك بأن <<اليهودية كان لها أهمية أساسية فى بزوغ الرأسمالية العقلانية الحديثة، وذلك بالقدر الذى ورثت فيه المسيحية معاداتها للسحر>> (HE, 378). يشرح فيبر فى كتابه "اليهودية القديمة" [(40)] فى أى شىء كان التمثيل اليهودى لما هو إلهى تطورا ذا أهمية حضارية كبرى للتاريخ العالمي؟ يقول فيبر: فى الواقع، نجد فى اليهودية <<أخلاقا دينية للسلوك الاجتماعي، أخلاقا تتسم بدرجة عالية من العقلانية، بمعنى أنها كانت متحررة من كل سحر كما كانت متحررة من كل بحث لاعقلانى عن الخلاص، وبالتالى لم تكن لها أية علاقة مع عقائد البحث عن الخلاص التى تميز أديان الخلاص الآسيوى>> (اليهودية القديمة، ص ٢٠). أخلاق الحياة اليومية هذه هى التى تضمنتها المسيحية بدمجها التوراة اليهودية. بداية هذا هو المفهوم الخاص بإله يحتفظ بعلاقات مع البشر فى إطار تحالف (berith فى اللغة العبرية) << يحول كل اختبار للإرادة الإلهية إلى صيغة عقلانية نسبيا من الأسئلة وتوجيهها نحو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة بوسائل عقلانية أيضا>> (اليهودية القديمة، ص ٢٣٤). << إذن لم يكن إلها ذلك الذى يمكن

أن نسعى للارتباط به فى وحدة صوفية بفضل التأمل والتفكر، إنما هو السمو الشخصي، الفوق بشرى لكنه مع ذلك قابل للفهم، ذلك هو ما يجب الخضوع إليه. لقد سنت وصايا إيجابية لكى يحترمها البشر. يمكن الولوج إلى التصور الإلهى للخلاص، أسباب غضبه وحنقه والظروف التى تتطلبها مغفرته، كملك عظيم>> (اليهودية القديمة، ص ٣٠٧). من هذا المنظور، حتى المعجزة تبدو كبناء عقلاني، مثل << عمل واع متأمل للألوهية التى تتصرف بطريقة رشيدة ومعقولة>> (اليهودية القديمة، ص ٣٠٤-٣٠٥).

يافى Yahvé كإله لتجمعٍ سياسي، << إله للفعل وليس للنظام الأبدى للأشياء >>، ذلك <<كان قابلاً للفهم تماما من جانب الإنسان وكان عليه أن يكون كذلك >> (اليهودية القديمة، ص ٤١٥). إن جوهر يافى ذاته << لم يكن على الإطلاق شيئا خارقا للعادة، إذا كان المقصود من ذلك ما يتجاوز القدرة على الفهم. الدوافع الكامنة وراء أعمال لا تستعصى مطلقا على الفهم الإنساني. على العكس من ذلك، كانت مهمة الأنبياء ومعلمى التوراة على وجه التحديد فهم تعاليم يافى بدءا من الدوافع التى تبررها. بل إن يافى كان مستعدا للترافع عن قضيته أمام محكمة العالم>> (اليهودية القديمة، ص٤١٦). النبى إسحاق Essaie مثله مثل المسيح من بعده، <<يصف الطابع العقلانى لمسيرة العالم التى لا تتحدد بالمصادفة العمياء ولا بالقوى السحرية إنما تخضع لاعتبارات ومبررات ذكية ومن جانب آخر للطبيعة العقلانية للنبوة ذاتها>> (اليهودية القديمة، ص ٤١٦). وعليه فإن << التصرف وفقا لتعاليم الوصايا الإلهية وليس التساؤل عن معنى العالم>> (اليهودية القديمة، ص ٤١٢) هو الذى كان يهم اليهود أكثر من أى شىء آخر. إنكار طرق الخلاص وتجارب القديسين اللاعقلانية << ذلك كان يتفق مع الأخلاق وخصوصا أخلاق الحياة اليومية، أكثر من اعتماده على وعد الخلاص الخاص الذى وعدت به إسرائيل>> (اليهودية القديمة، ص٣٩٤).

يشير بيير بوريتز Pierre Bourertz فى دراسة ممتازة متطورة وعميقة عن <<قوة العقلنة>> عند ماكس فيبر من خلال رسمه لخطة

ومسيرة التحولات التى مارستها النبوة [41]، إلى أن هذه التحولات تتعلق كذلك بعلاقات الإنسان بربه كما تخص علاقات الإنسان بالعالم وبالآخرين.علاقات الإنسان مع الله من واقع أن كل الحياة اليومية <<تحمل معنى بالنظر إلى مسألة الخلاص>>، ماهو دينى يوظف بالتالى فى كل مجالات الوجود. علاقات الإنسان مع العالم مع الأخذ بحقيقة أن هذا العالم يكف عن أن يكون بستانًا يتسم بالغموض، مسحورًا، ليصبح على العكس من ذلك <<كل معطى بطريقة ذات معني>> (ES, 473-474). علاقات البشر مع بعضهم وحقيقة أن <<الإنسان الآخر هو قبل كل شيء مخلوق من قبل الله، يستلزم ضرورة فرض الاحترام تجاهه>>. هذه العقلنة التى مورست من قبل اليهودية لم تؤد مع ذلك كما يقول فيبر، إلى عقلنة النشاط الاقتصادى، الأخلاق الاقتصادية لليهودية ظلت تقليدية بشكل صارم وقوى، تتميز << بتقدير ساذج للثراء – وهو أمر غريب على كل تقشف وزهد>> وكذلك مفهوم طقوسى من الشعائر الدينية لإضفاء القداسة والتبجيل على النصوص. تعود الدفعة الحاسمة لعقلنة الاقتصاد وكل مناحى الحياة إلى التقشف والزهد ضمن المجتمع وفى داخله إلى مذهب البيوريتانية (التطهرية). ذلك أن <<إزالة السحر عن العالم –إزالة السحر كوسيلة للخلاص– لم يصل إلى حد بعيد فى الورع والتدين الكاثوليكى كما حدث فى التدين البيوريتانى (التطهرى) (وقبل ذلك فى اليهودية وحدها)>> (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية EP, 190).

قبل أن نكتشف خواص العقلنة فى الاقتصاد من خلال تناول موضوع الأخلاق البيوريتانية، من المفيد التذكير بما يعنيه ماكس فيبر بالعقلنة بشكل عام. العقلنة تعنى عند فيبر انتشار العقلانية الأداتية (Zweckrationalität) فى مختلف مجالات الوجود، أى عقلانية الأدوات والوسائل المستخدمة بالنظر إلى هدف ما. باعتبار أن العقلنة هى نتيجة للتخصص العلمى والتميز والتنوع التقنى الخاص بالحضارة الغربية، فهى << تتمثل فى تنظيم الحياة بواسطة

أقسام ومجالات والتنسيق بين الأنشطة المختلفة، على أساس دراسة دقيقة محددة للعلاقات بين البشر وأدواتهم والوسط الذى يعملون فيه وذلك من منظور تحقيق أكبر قدر من الكفاءة والعائد الممكن>>[42]. مثل هذه العقلنة لا تبالى بالقيم التى تضفى على التفكك الاجتماعى للمعايير وخصوصا فقدان الكفاءة الاجتماعية للأديان الأخلاقية فى ترشيد الحياة. هذا يعنى سيادة العقلية المحاسبية (Berechenbarkeit)، وهيمنة وجهة النظر القائلة بأنه <<لا توجد من حيث المبدأ أية قوة غامضة وغير متوقعة تدخل فى مسيرة الحياة؛ باختصار إننا قادرون على التحكم فى كل شيء بواسطة التوقع المسبق>>، وهذا يعود، كما يقول فيبر، إلى << إزالة السحر عن العالم >> (العالم والسياسة SP, 70). هذه العقلنة لا تعنى أننا نعرف بشكل أفضل ظروف حياتنا،على العكس كما يقول فيبر، فإن الإنسان البدائى يعرف عن ظروف حياته أفضل مما يعرف الإنسان الحديث عن ظروف حياته. العقلنة هى أيضًا أن توكل الأمور إلى الفنيين وإلى الخبراء فى مختلف المجالات: مثلا، يقول فيبر، إننا نثق ونعتمد على الأداء الجيد للتراموای دون أن يعنى ذلك أننا نعلم آليات عمله. أكثر من ذلك من المهم الإشارة إلى أن درجة يلح فيبر على الأهمية الاجتماعية لعملية العقلنة هذه، بنفس القدر الذى يجب الإشارة فيه إلى أن مثل هذه العملية من منظور توقعه، يجب الإشارة إلى أن مثل هذه العملية تواجه حدودًا معينة. ليس فقط لأن هذه العملية لا تزيل اللاعقلانية المتأصلة فى العالم، بل كذلك لأنها لا تغطى مجمل التوجهات الاجتماعية: إنها تديم وتبقى على ما هو غير قابل للعقلنة. فى مجال الفن والحياة الجنسية، كما رأينا ذلك من قبل، لكن كذلك فى أسس السلطة الكاريزمية ذاتها التى ترتكز فى قاعدتها على السحر سواء كانت سلطة سياسية أو سلطة المحاربين أو سلطة دينية. إن عملية إزالة السحر ليست كاملة كما أن العالم الحديث غير مجرد تماما من الأوهام ولا يمكن أن يكون كذلك، وكما تظهر ذلك بشكل جيد تحليلات فيبر بشكل خاص، فإن العالم قديمًا لم يكن <<بستانًا مفتونًا بالسحر>> فقط خاليًا ومستبعدًا من كل عقلانية.

يتبقى كما تشير كاترين كوليو-تيلين Catherine Colliot-Thélène أن نرى فى ذلك <<الغموض الأساسى لنزعة المقارنة الفيبرية>>، إن المجتمع الغربى الحديث مع <<هياكله وبناه المؤسساتية المتلاحمة الثلاث التى تمثل أساسه البنيوى، الاقتصاد النقدى المعمم، الدولة البيروقراطية والقانون الوضعي، هو أقصى مرجع للحكم على الثقافات القديمة والأجنبية من وجهة نظر عقلانيتها>>(43). يتم قياس دقة هذا الحكم بشكل خاص فى دراسات فيبر عن الأديان فى آسيا التى تم تحليلها من منظور العقلنة الغربية بشكل عام وعقلانية التقشف فى إطار المجتمع وفقًا للعقيدة البيوريتانية بشكل أكثر دقة. لقد اختار فيبر وجهة النظر هذه بشكل عمدى: بالإضافة إلى أن نظريته المعرفية تقول لنا إنه من المستحيل الوصول بدءا من وجهة نظر خاصة إلى تناول الواقع الإمبيريقى "العملي"، إلا أنه يجب التذكير كذلك بأن المسألة التى تهم فيبر فى المحل الأول كما أشرنا إلى ذلك من قبل، كانت بشكل واضح مسألة بزوغ الحضارة الغربية من منظور منطقها الداخلى ومن خلال الانتشار الهائل الذى حققته. فى حدود وجهة النظر هذه والتى يتحملها فيبر عن إدراك ووعي، إلا أنه لم يتخل عن مبدأ الحياد الخلاقى (axiologique) "المتعلق بمنظومة القيم الأخلاقية".

الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية

لقد كان العمل الأكثر شهرة لماكس فيبر موضع العديد من التفسيرات المعكوسة، نحدد على الفور معنى هذا العمل بالتوقف أمام العنوان الذى يحمله: كل كلمة من الكلمات التى يتكون منها هذا العنوان يمكن فى الواقع أن تحمل على الالتباس. توجد هناك ثلاث صعوبات كبرى: إحدى هذه الصعوبات تخص تعبير <<الأخلاق البروتستانتية>>، الصعوبة الثانية تتعلق بتعبير <<روح الرأسمالية>>، أما الصعوبة الثالثة فتتعلق بحرف الوصل

<<و>>، أى نوع الصلة التى تمت إقامتها بين هذين العنصرين من جانب فيبر.

يمثل تعبير <<الأخلاق البروتستانتية>> مشكلة أولي: إنها فى الواقع مسألة <<أخلاق>> بينما الأمر يتعلق بروح الشعب *«ethos»*، أى إن المسألة لا تتعلق بمذهب أخلاقي، بأخلاق مجسدة عبر نظامها المفهومى وبراهينها النظرية، إنما بأخلاق عملية، أى <<نمطًا محددًا من التفكير وأسلوب الحياة>>، أى إن الأمر يتعلق بطريقة عملية فى السلوك والتصرف. *Ethos* عبارة عن منظومة من الأدوات التى ترسخ توجهات محددة فى العمل، منظومة يتميز تركيبها بأنه يمثل خطًا فعليًا لتوجيه الحياة (Lebensführung). من جانب آخر لايعنى ذلك أى أخلاق بروتستانتية، إنما يعنى أخلاقًا محددة، لها مكانتها التاريخية: الأخلاق *البيوريتانية* (التطهرية) المستوحاة من المذهب الكالفنى calviniste الذى تم تطويره بشكل خاص فى إطار البروتستانتية الأنجلوسكسونية. لقد حددت البيوريتانية نمطًا من النشاط الديني، سلوكًا معينًا وكذلك عقلية معينة.

إذا كان تعبير بيوريتان(تطهرى puritain) قد جاء هنا ليشير بشكل عام إلى اتجاهات صارمة متشددة ومتزمتة داخل البروتستانتية وخارجها، اتجاهات تعظم من التحرر العقائدى مع التحلى بنزعة أخلاقية كبيرة، إلا أن البيوريتانية ذات أصول تاريخية أكثر تحديدًا. إنها تعود إلى الحركة التى حاولت أن تدفع إلى مدى بعيد الإصلاح العقائدى الذى قدمته إليزابيث ملكة إنجلترا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والتى حددت *la via media* (النهج الوسطي) للإنجليكانية خلال فترة حكمها (١٥٥٨-١٦٠٣) "بالإضافة إلى أنها قامت على أسس مذهبية بروتستانتية إلا أن كنيسة انجلترا قد احتفظت مع ذلك فيما يتعلق بالتنظيم الكنسى بشعائر وطقوس احتفالية فى معظمها ذات استعمالات كاثوليكية". يحدد البيوريتانيون حوالى عام ١٥٦٥ أولئك الذين لا يرضون عن النهج الوسطى via *media* ، ذلك النهج الذى

يحتفظ بعناصر <<بابوية>> كثيرة لا تزال تمجد أمام أعينهم دينًا صفائيا une *religio purissima* يركز على الالتزام الدينى الشخصى ويرفض على الفور وبشدة كل ما هو كنسى ويخضع لسلطة الكنيسة. يرفض البيوريتانيون بشكل خاص *كتاب الصلاة* (*le Prayer Book*) الخاص بكنيسة إنجلترا وكذلك تسلسلها الأسقفى الإنجليكاني. على الرغم من أنهم كانوا مضطهدين إلا أن البيوريتانيين كانوا يمارسون تأثيرًا عميقا داخل إنجلترا نفسها وذلك عبر التبشير وكتابات عديدة. هذه الحركة الدينية التى شكلت البيوريتانية ليست كنيسة ولا عقيدة محافظة، وهى كذلك ليست حزبا سياسيا، لكنها تمثل حساسية تتجاوز التسمية تؤدى إلى نتائج سياسية، ثقافية، أخلاقية، دينية واقتصادية. على المستوى الثقافي، مع كتاب ذى شعبية كبيرة: جون ميلتون (١٦٠٨-١٦٧٤) وكتابه الشهير "الجنة المفقودة" <Paradise Lost 1667>، والذى ترجم إلى الفرنسية بواسطة شاتوبريان Chateaubriand كما ألهم فيكتور هوجو ؛ وكذلك المبشر الرحال جون بونيان (١٦٢٨-١٦٨٨)، وهو الراوى الذى كتب بشكل خاص "رحلة الحجيج" (The Pilgrim's Progress from this World to that which is to come, 1678-1684) التى تمت طباعتها عشرات المرات أثناء حياته بالإضافة إلى العديد من الترجمات (يعتبر هذا الكتاب بمثابة الكتاب الأكثر انتشارا فى إنجلترا بعد الإنجيل). شكل بونيان Bunyan الثقافة الشعبية الإنجليزية بشكل مستمر كما جعل الفقراء والبؤساء يفهمون أن الخلاص، الاختيار، الرحمة لم تكن امتيازًا على الأغنياء. كان للبيوريتانية أيضا نتائج سياسية : المهاجرون الذين وصلوا إلى أمريكا بين عامى ١٦٢٠ و ١٦٤٠ كانوا من البيوريتانيين الذين بنوا أمريكا وكأنها قدس جديدة أرادوا أن يحققوا فيها حياة اجتماعية وسياسية محملة بشكل عميق برؤيتهم الدينية المثالية. أثناء رحلته إلى الولايات المتحدة عام ١٩٠٤ اهتم فيبر بشكل كبير بهذا التأثير: من الواجب علينا أن نحاول تجريبه على *الطوائف البروتستانتية وروح الرأسمالية*" (١٩٠٦) وهو العمل الذى يعتبر مكملا لكتاب *"الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*" الذى صدر عام

١٩٠٤-١٩٠٥. أما فيما يتعلق بالثورة الإنجليزية ١٦٤٠-١٦٦٠ – والتى توصف بأنها <<ثورة بيوريتانية>>- فنعلم إلى أى مدى تأثرت بهذه الحساسية الدينية. يحلل ميكائيل فالزر Michael Walzer هذه الثورة باعتبارها <<ثورة القديسين>> حيث اعتبرها الاتجاه المؤيد لتدخل الدولة والاتجاه الراديكالى بمثابة واجب دينى، وهو الشيء الذى أدى كذلك إلى عقلنة العمل السياسي[44]. كذلك كان لهذه الحركة تأثيرات فى مجال التعليم، على السلوك الجنسي، على الحياة الفنية (إغلاق وهدم المسارح عام ١٦٤٢ فى إنجلترا). إذا أمكن فهم البيوريتانية على أنها مفهوم شامل عن الإنسان وعن العالم استطاعت أن تمارس مثل هذا التأثير، يمكن أيضا أن نفهم بشكل أفضل أن هذه العقلية قد استطاعت – كما أظهر ذلك فيبر من خلال استعمالاتها- أن تساهم فى تشكيل نمط خاص من السلوك فى مجال العمل والنشاط الاقتصادى.

استعار فيبر تعبير روح الرأسمالية <<Geist des Kapitalismus>> من فيرنر سومبار (١٨٦٣-١٩٤١) [45]، وهو عالم اقتصاد لفت الاهتمام إليه من قبل مع صدور كتابه <<الرأسمالية الحديثة>> Der moderne Kapitalismus (١٩٠٢) الذى حلل فيه بزوغ وانبثاق الروح الرأسمالية تحت تأثير المذهب الكالفنى وحركة الكويكرز quakers. ومع أن فيبر قد احتفظ بفكرة أن العقلانية الاقتصادية هى الدافع الأساسى للاقتصاد الحديث من كتاب سومبار، إلا أنه طور هذه الفكرة وأعطى لها امتدادا هائلا.

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين روح الشعب التطهرية *ethos puritain* وروح الرأسمالية الغربية، وهى علاقة مشار إليها فى "و" الوصل فى عنوان الكتاب، فهى ليست علاقة سببية ميكانيكية أحادية الجانب تتبع القاعدة السببية المعروفة الظاهرة A تؤدى إلى الظاهرة B، إنما هى علاقة اختيارية بين نظامين عقليين، بين حالتين فكريتين. يهدف فيبر باستخدامه تعبير الصلة الاختيارية (Wahlverwandschaften) – وهو تعبير معروف جيدا منذ أن ظهر عام ١٨٠٩ فى كتاب جوته Die Wahlverwandschaften – إلى تحديد

صلة المعنى، أى علاقة داخلية، ثرية وذات مغزى بين بناعين. يهتم فيبر قبل أى شيء بالسلوك الفردى وبمنطق هذا السلوك : إنه يبحث عن فهم الدافع وراء المسار العقلانى والتقشفى للأفراد الذين يمارسون عملهم على أساس أنه نداء باطنى. فى إطار هذا الهدف، اختار فيبر أن لا يهتم إلا <<بقلب للعلاقة السببية>> (سوسيولوجيا الدين،ص ٥٠٤)، أي، بتأثير العقلية البيوريتانية. إن هذا لا يمنع فيبر بأى حال من الاعتراف <<بأن التطور الاقتصادى يمارس تأثيرًا عامًا جدًا على مصير المفاهيم الدينية>> (EP, 287). من جانب آخر يختم فيبر دراسته بالتأكيد على أنه <<يريد أن يعرض أيضا كيف أن تطور وخصوصية التقشف البروتستانتى قد تأثرا من ناحيتهم بكل الظروف الثقافية الاجتماعية، وخصوصا الظروف الاقتصادية>> (EP, 303). إن نهج فيبر الذى يبدى تركيزا واهتماما خاصا لتعقيد الواقع، يتعارض مع كل منظور لتفسير وحيد الجانب أحادى السبب. يترك فيبر <<للمولعين الذين يؤمنون فى "وحدة" "الروح الاجتماعية" وإمكانية اختزالها إلى صيغة "وحيدة">> مهمة بناء نموذج وضعى يستنتج كل خواص وصفات الثقافة الحديثة للعقلانية البروتستانتية (EP, 303). فى إطار مثل هذا الحذر المنهجى يجب وضع رغبة فيبر فى إظهار <<تأثير مضمون الوعى الدينى على الحياة "المادية" للحضارة>> (EP, 303). تأثير يمكن قياسه بالكاد <<فى زمن كانت فيه الحياة الأخرى هى كل شيء، وكان الوضع الاجتماعى للفرد المسيحى يخضع لانتمائه إلى وحدة شعور المؤمنين، زمن كان القساوسة عبر معالجتهم للأرواح ومن خلال النظام الكنسى والتبشير يمارسون تأثيرًا لم نكن نحن – المحدثين الآخرين – قادرين ببساطة على أن نقوم به لكى نمثل أنفسنا (...)، فى هذا الزمن كانت السلطات الدينية التى تؤكد هذه الممارسات على رسوخ بنيانها تساهم بشكل حاسم فى تشكيل "طبع وسلوك الشعوب">> (EP, 251).

العنوان الدقيق لدراسة فيبر يمكن إذن أن يكون: *العلاقات بين روح الشعب البيوريتانية وروح المقاول الغربى.*

يمثل الإصلاح بالنسبة لفيبر شكلاً آخر من الهيمنة الدينية، الهيمنة التى تهدف إلى تحكم أكثر قربًا فى السلوك الفردى وتنظيم لكل مسارات الحياة (Lebensführung). هذا الإصلاح عبارة عن دراسة البنية الأخلاقية لمسيرة حياة صاحب المشروع الرأسمالى الذى يمزج شعورًا حادًا نحو العمل الرأسمالى مع التقوى والورع الشديدين. على العكس مما يظن البعض، فإن فيبر يشير إلى أن الروح الرأسمالية ناضلت من أجل أن تفرض نفسها، لم يكن من الطبيعى بالنسبة للإنسان أن يكرس نفسه روحا وجسدا لنشاط مهنى منتج، إنه يفضل بالأحرى أن <<يعيش حسب عادته وأن يكسب الكثير من المال الضرورى لتحقيق ذلك>>. حتى يقضى على هذا الروتين وأن ينخرط بحماس فى العمل باعتباره هدفا فى حد ذاته، أن يدرك العمل كدعوة وشعور باطني، لابد من وجود قوة دافعة خاصة يضعها فيبر فى بعض العقليات الدينية. <<مسألة قوى الدفع التى تكمن وراء توسع الرأسمالية الحديثة ليست فى المحل الأول مسألة أصل الاحتياطيات النقدية الرأسمالية، إنما هى قبل كل شيء تطور الروح الرأسمالية. أينما ينطلق الإنسان ويعمل فإنه يخلق الاحتياطيات النقدية كوسيلة لعمله وليس العكس>> (EP, 113). فى الأصل لهذا السلوك العقلانى، هناك لاعقلانية عميقة، تلك التى تتمثل فى الإيمان بأن واجبه الأكبر على هذه الأرض هو أن يعمل بلا هوادة بزهد وعقلانية. المسألة التى تهم فيبر هى تلك المتعلقة بأصل هذا العنصر اللاعقلانى الذى هو الأساس لهذه العقلانية الرائعة للسلوك الاقتصادى. يريد فيبر أن يشدد من بين كل الدوافع التاريخية اللامتناهية على الجانب الذى يأتى من الدوافع الدينية ودوره فى نسيج تطور حضارتنا المادية. من المستبعد تماما كما يحدد فيبر دعم أطروحة غير عقلانية للغاية وعقائدية تماما تسعى إلى القول بأن روح الرأسمالية لن تكون إلا نتيجة تأثيرات معينة للإصلاح وتصل حتى إلى التأكيد على أن <<الرأسمالية كنظام اقتصادى هى نتاج لهذا الإصلاح>> (Ep 151).

هنا يشير فيبر إلى التحول المهم الذى يمثله الإصلاح البروتستانتى فى القرن السادس عشر. فى الواقع، هذا الإصلاح لا يضع بعد الآن الكمال الروحى والمثالية المسيحية فى إطار الانسحاب من الحياة تحت شكل التقشف والزهد الرهبانى، إنه يضعه فى قلب العالم بإضفاء القيمة الأخلاقية والدينية على إتمام واجبه فى المجتمع. بهذا المعنى جعل الإصلاح من العمل مكاناً لإتمام الواجب المسيحى. من هنا نجد هذا المفهوم عن المهنة كمهمة تؤدى بإتقان فى التعبير الألمانى *Beruf*.

إن ذلك يعبر عن نتيجة غير متوقعة ولا مرغوبة من جانب الإصلاحيين أنفسهم، كما أن الاعتبارات المشار إليها تخاطر بأن تظهر كملاحق وإضافات للوعى الدينى نفسه. إن فيبر يرجع بشكل رئيسى الأسس الدينية للتقشف الدنيوى داخل المجتمع إلى الكالفنية والبابوية، الكالفنية بمفهومها عن إله متعال تمامًا، وإلغائها للوساطة بين الإنسان والله (خصوصا دور الكنيسة والأسرار الدينية)، إزالتها لثقافة المعانى وكذلك فرديتها المتشائمة (وحده الرب جدير بالثقة). لا يهتم فيبر بكالفنية كالفن لكنه يهتم بكالفنية نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، خصوصا فى هولندا وإنجلترا. ثمة حساسية تسخر من تأكيد رئيسى للإصلاح البروتستانتى تقول بأن الإنسان المخطئ من الأصل لا يمكنه أن يصل إلى الخلاص بمقدرته الخاصة، بأفعال طيبة (رفض الخلاص من نصوص الكتب الدينية)، إنما يصل الإنسان إلى الخلاص عن طريق الإيمان وحده، إن الخلاص يفهم على أنه عفو إلهى مطلق. يريد كالفن بتشديده على الجبرية أن يقوى من الجبروت الإلهى وأن يضعه بعيدًا عن متناول عمل البشر : الله حر لا يخضع لأى قانون. إذا كان العالم يوجد لمجرد عظمة ومجد الله، فإن الواجب الوحيد للمسيحى هنا فى هذا العالم الدنيوى ليس القيام بأعمال طيبة لكى يحصل على الخلاص ومغفرة الله، إنما عليه أن يسير كقديس فى هذا العالم من أجل مجد وعظمة الله فقط. الله وحده يعرف المختارين والمعذبين، واجب المؤمن هو أن يؤمن فى اختياره، أن يعيش كإنسان اختاره الله. إن نجاح المؤمن فى هذا

العالم يفسر من هنا على أنه إشارة لعطف إلهى، كامتحان – Bewährung– لهذا الاختيار. إن من يعتبر نفسه مختارا من قبل الله إنما يمثل واجبًا، إن عدم اكتمال الثقة فى الذات هو دليل على نقص فى الإيمان. العمل الدءوب فى مهنة ما يمثل أفضل طريقة للوصول إلى هذه الثقة فى النفس والحصول على اليقين فى الرحمة. مثل هذه الرؤية الدينية قادت إلى إضفاء القيمة الدينية على العمل، تشكيل عقلانى للحياة بأكملها. يجب أن يكون الإيمان فعالا (fides efficax). <<لا يطلب إله الكالفنية أعمالاً طيبة معزولة، إنما حياة كاملة من الأعمال الطيبة المشيدة فى نظام كامل، فى حياة مقدسة>>، فى عبارة أخرى، إن طريقة السير العقلانية للرهبان كانت هى الطريقة المثلى لحياة البيوريتانيين، لكن هذه المثالية أبعد من أن تجعلهم يهربون من هذا العالم بل تقودهم إلى الانخراط فيه بفعالية. يشكل البيوريتانيون المدفوعون بحافز إيجابى نحو زهد دنيوى، أرستقراطية جديدة تزدرى اللاتجديد والعطالة والفراغ. واقع النفور من العمل يعتبر فى حقيقة الأمر <<مظهرا لنقص فى الشعور بالرضا>> (EP,261).

يشير فيبر كذلك إلى وجود هذا العنصر من الزهد والتقشف العقلانى داخل حركة التقوى اللوثرية الألمانية، لكن هذا العنصر يكون ممتزجا بتدين عاطفي، وهو ما يبدو له بمثابة تعبير عن حالة طفولية لدى الطبقات العاطلة التى تعانى من الصعوبات الحياتية، فى حين نجد خصائل وفضائل أكثر علمًا لدى كل من الموظف، العامل، العامل الصناعي، خدم المنازل، صاحب العمل الأبوى، خصائل تعارضها النزعة القانونية لصاحب العمل الرأسمالى المتزمت. نجد العنصر العاطفى أيضا فى المنهجية التى تشجع رغم كل شيء على عقلنة الإدارة. البابوية والبروتستانتية المتزمتة (الرهبانية والكويكرز) يتمتعون بأخلاق ترتكز على أسس مختلفة عن أسس الكالفنية ولكنها تؤدى إلى التأثيرات نفسها. نحن هنا فى الواقع فى إطار نموذج believers' cherch (كنيسة المؤمنين)، كنيسة تفهم على أنها <<جماعة الأفراد المؤمنين والمؤمنين الجدد>>، أى، اتحادًا طوعيًا بين الأفراد المؤهلين دينيا (تعريف

فيبرى "للطائفة"). واقع أن تنتمى إلى كنيسة من هذا النوع يعتبر بمثابة ضمان مطلق للصفات الأخلاقية ولحسن السلوك وهو ما يضفى ثقة كبيرة على أتباع هذه الجماعات. هكذا يلاحظ فيبر واقع أن يعمد الفرد فى كنيسة معمدانية كان بمثابة أفضل ضمان يمكن أن يحصل عليه رجل شاب يرغب فى إنشاء بنك. (سوسيولوجيا الدين،ص١٤٦). يفسر الازدهار التجارى الذى تمتعت به طائفة الكويكرز كذلك بواقع أن هناك يقيناً بأن الكويكرز يحترمون الأسعار المتفق عليها (سوسيولوجيا الدين،ص١٤٧). إذا كانت الأخلاق البيوريتانية قد شجعت على تراكم رأس المال بسبب زهدها وتقشفها الدنيوى، إلا أنها شجعت على ذلك أيضا بسبب الثقة التى يستلهمها هؤلاء المؤمنون الفضلاء المقتنعون بإيمانهم[46].

النموذج المثالى لصاحب العمل الرأسمالى يرفض التفاخر والتباهى والإسراف غير المفيد، <<المتعة الواعية لقوته>> هى كل ما يهتم به، إنها <<الشعور اللاعقلانى بأنه قد أتم مهمته>> (Berufserfüllung). إن ذلك كما قال الكاتب البيوريتانى ريشارد باكستر Richard Baxter عبارة عن <<أن تكون ثريًا من أجل الله وليس من أجل متعة الجسد والخطيئة>>. هذه العقلنة لمسيرة الحياة (Lebensführung) فى هذا العالم مدفوعة بحوافز ذات تمثيلات دينية، هى التى تمثل جوهر المفهوم التبشيرى لعمل البروتستانتية الزاهدة. بروتستانتية تشجع العمل الإنتاجى للثروات، عن طريق تحويل هذه الثروات إلى رأس مال للاستثمار، وبمعارضتها للمتع التلقائية المبذرة لهذه الثروات والحد من استهلاك هذه الثروات حتى من قبل الذين ينتجونها. (EP, 287-288)

إذا كان <<البيوريتانى يريد أن يكون رجل مهنة، من الواجب علينا أن نكون كذلك>> (EP, 300) اليوم، هكذا يقول فيبر. بعبارة أخرى، هذا الالتزام القوى فى العمل يدرك على أنه نشاط عقلانى يؤدى إلى إنتاج الثروة، هذا التحقق للذات من خلال العمل ليس مرتبطاً بعد الآن بقيم روحية، <<الرأسمالية المنتصرة منذ أن امتلكت أساس وقاعدة ميكانيكية لم تعد فى حاجة إلى مثل هذا الدعم بأى حال من الأحوال>> (EP, 301). إن الثروات

المادية التى ساهم الزهد البيوريتانى فى تطويرها، اكتسبت اليوم كما يقول فيبر، قوة متزايدة على الإنسان وهذا التأثير يمارس منذ الآن بعيدا عن كل دافع ديني. من هنا، <<فإن استمرار الثروة مجرد من معناه الأخلاقى-الدينى يميل إلى الاتحاد بالعواطف المتصارعة تماما وهو ما يضفى عليه طابع اللعبة الرياضية فى أغلب الأحيان>> (EP, 301).

يقوم فيبر بمقاربة مثيرة للاهتمام بين الكونفوشيوسية والبروتستانتية البيوريتانية. هذان التعبيران الدينيان يمثلان فى الواقع شكلين للعقلنة الدينية، لكن بينما تحث البروتستانتية المتقشفة وتحرض على خلق التوتر مع العالم دافعة إلى تحويله، فإن الكونفوشيوسية تمثل قبولا ورضا بهذا العالم (Weltbejahung). إن النتائج الاجتماعية لهاتين العقلانيتين الدينيتين بالتالى مختلفة تماما:

<<كل من النظامين الأخلاقيين يتمتع بخط لاعقلانى: أحدهما مع السحر والآخر مع تعليمات إله متعال عظيم يتعذر فهم أسراره فى نهاية الأمر. لكن من السحر تدفقت حصانة ومناعة التقاليد: فى الواقع، تم اختبار الوسائل السحرية وفى النهاية، إذا أريد تجنب عدم رضا الأرواح، فإن كل الأشكال التقليدية لإدارة الحياة تعتبر مقدسة وغير قابلة للمس. على العكس من ذلك فإن العلاقة مع إله متعال ومع العالم الفاسد، وهى علاقة لاعقلانية أخلاقيا، قد أدت بشكل أساسى إلى إضفاء الطابع الإلحادى على التقاليد وكذلك على المهمة غير المحددة تماما بضرورة أن يعمل المرء بلا توقف، العمل القائم على أساس من أخلاق عقلانية، يهدف إلى التحكم فى والهيمنة على العالم بحالته الفعلية ؛ نجم عن ذلك الموضوعية العقلانية "للتقدم". من التواؤم والتكيف مع العالم من جانب، إلى الجانب الآخر الذى يعارض مهمة تحوله العقلانى>> (سوسيولوجيا الدين، ص٣٩٧-٣٩٨).

لكن الكونفوشيوسية هى عالم. هكذا بين ميشيو موريشيما Michio Morishima فى كتابه *الكونفوشيوسية والرأسمالية*[47] إن الكونفوشيوسية اليابانية على العكس من الكونفوشيوسية الصينية قد شجعت بالمقابل على نوع من التطور الرأسمالى فى الجزر اليابانية.

إن دراسة فيبر هذه عن الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية قد غذت جدالا ثريًا ونشيطًا بدأ فى حياة فيبر نفسه، الطبعة الثانية من هذا الكتاب التى صدرت فى عام ١٩٢٠، أخذت فى الاعتبار ردود الأفعال الأولى التى صاحبت ظهور الطبعة الأولى عام ١٩٠٤-١٩٠٥ [48]. لقد سعى النقاد إلى إظهار أن وقائع مختلفة لا تتفق مع نظرية فيبر[49] أو أنها لا تفسر بشكل كافٍ وفقًا لها، مثلا واقع أن اسكتلندا الكالفنية لم تتطور إلا فى وقت متأخر من القرن الثامن عشر فى الوقت الذى كانت فيه هناك مراكز حقيقية من التطور فى الفضاء الكاثوليكى (كولونيا، فينسيا...) حتى فى القرن السابع عشر. ثمة نقاد آخرون لم يعترضوا على وجود بعض الصلات بين البروتستانتية وتطور الرأسمالية، وذلك بافتراضهم لتفسيرات مختلفة لهذا التطور. مثلا يعتقد مفكر مثل تريفور روبيه Trevor-Roper أن المقاومة التى أبداها الإصلاح الكاثوليكى المضاد أمام الأنشطة الاقتصادية هو الذى كان حاسما وليس التأثير المواتى لبروتستانتية معينة على النشاط الاقتصادى. يعتقد ريمون بودون بعد أن قام برسم لوحة هذه الانتقادات، أن من الممكن << القول كاستنتاج أن نظرية فيبر، إذا لم يكن قد برهن على صحتها، يمكن أن يتم الاحتفاظ بها كحدس لم يتم دحضه وفى نفس الوقت معقول. من المعقول أن كل شىء متساو، من جانب آخر فإن زرع البروتستانتية قد سهل من التحديث الاقتصادى>>[50]. لا يجب على الإطلاق نسيان أن فيبر لم تكن لديه نية فحص كل العوامل التى ساهمت فى تطور الرأسمالية الغربية. لقد اقتصر اهتمامه على تحليل تأثير عقلية بروتستانتية معينة على التطور الاقتصادى. هذا التأثير كان تأثيرًا حقيقيًا بمعنى أنه كان هناك بالفعل أفراد أتقياء بشكل عميق وفضلاء قد طوروا مشروعات اقتصادية مزدهرة وناجحة جدا. ألم يلاحظ جون ويسلى John Wesley مؤسس حركة الميتودية الكنسية وهو يأسف عليها << أن أتباع الحركة الميتودية فى المواقع القليلة التى وجدوا بها قد تميزوا بالمثابرة والزهد ، وبالتالى فلقد كانت النتيجة تزايد ثرواتهم>>. تجد أطروحة فيبر صلاحيات إمبيريقية (عملية) ليس فقط فى

الماضى لكن أيضا فى الحاضر: النجاح الاقتصادى للكالفانيين الأرثوذكس الهولنديين، المقاولون من أصحاب الأعمال الإنجيليين فى أمريكا الشمالية، أتباع عيد الحصاد اليهودى الذين ظلوا يعملون بلا هوادة ويغتنون حتى بعد تحولهم عن اليهودية، العديد من الأمثلة المعاصرة التى تظهر الزهد والتقشف الدنيوى ذا الأصل الدينى يمكن بالفعل ان يكون على صلة مع الروح العامة للمقاول صاحب المشروع الرأسمالى. روح عامة ترتكز اليوم كما لاحظ ذلك فيبر على منطقها الخاص أكثر مما ترتكز على دوافع دينية.

ماكس فيبر و <<حرب الآلهة>>

أظهرت كاترين كوليو تيلين Catherine Colliot-Thélène بشكل مقنع أن <<التعارض الكبير بين عالم الماضى الذى كانت تتحدد فيه التمثيلات وكذلك المؤسسات بواسطة الدين، وبين عالم اليوم الذى تحرر من مثل هذا الاعتماد>>، لا ينصف التحليلات الفيبرية التى تقاوم التفسيرات التى تستخدم المصطلحات الدنيوية(51). فى الواقع، إن إزالة السحر عن العالم عند فيبر يعنى بشكل أقل تراجع الدين المجسد فى العالم الآخر أو اليوم الآخر – وهو اختزال للأديان لم يفعله فيبر على الإطلاق – عن <<استحالة التفكير فى العالم الحديث ككل تحددت فيه مكانة وأهداف الإنسان بشكل واضح>>(52). لم تترك عقلنة الاقتصاد مثلها مثل عقلنة السياسة مكانا لتدخل معيارى فى إدارة الحياة: ليس فقط الرأسمالية بل أيضا البيروقراطية والعلم نفسه قد انطلقا من عقاليهما لينتشرا الآن عبر منطق موضوعى لا شخصى وفقا لقوانينهما الخاصة. إن الأديان الأخلاقية، حتى لو كانت قد ساهمت فى هذه العملية، لم يعد لها تأثير على الرأسمالية كما أنها قد فقدت فعاليتها الاجتماعية. هناك تحول دنيوى بمعنى فقدان القوة الاجتماعية للدين، لكن ليس بمعنى استقلالية يحصل عليها الإنسان بالنظر إلى الدين. إن التحلل الاجتماعى لعملية الضبط المعيارى فى إدارة الحياة هو الصفة المميزة لعملية

إزالة السحر وعقلنة العالم الذى وصفه فيبر : <<إن ما يشكل صفة خاصة بالعالم ليس التخلى عن التجاوز المادى، لكن قدرته على التخلى عن الأخلاق.>> [53]. إن المجالات المختلفة للممارسة تحتفظ باستقلالية كل منها عن الأخرى ولم يعد هناك معنى موحد، حتى المعنى الأرضى البحت (diesseitig)، يقدم معنى للحياة ويعطى اتجاها لمسيرتها. بهذا المعنى يتحدث فيبر فى محاضرته عن <<المهنة وغاية العالم>> (١٩١٩) عن <<إلحاد القيم>>، إلحاد ذو طبيعة خلاقية "تتعلق بقيم الأخلاق والعلم والجمال.." التى تعود إلى واقع أن <<نظما أخلاقية متنوعة تتصارع فى العالم فى نضال لايمكن وقفه>> (SP,83) وأن الحياة <<لا تعرف إلا القتال المستمر الذى يدور بين الآلهة>>، بين <<عدم التوافق بين وجهات النظر القصوى، وعدم إمكانية حل صراعاتها>> (SP,91). إن أحكام القيم العليا أيا كانت مجالاتها، متضادة ومتصارعة. نقول إن <<مفاهيم العالم لا يمكن مطلقًا أن تكون نتاج تقدم المعرفة الإمبيريقية، وبالتالى فإن القيم المثالية العليا التى تؤثر بقوة أكثر علينا لا يتم تحديثها فى كل وقت إلا عبر صراعها مع قيم مثالية أخرى هى أيضا قيم مقدسة بالنسبة للآخرين بمثل ما قيمنا مقدسة بالنسبة لنا>> (TS,130). يظهر فيبر وعيًا شديدًا تجاه نسبية القيم. لكن بنقله مسألة فك الغموض والسحر عن العالم من مستوى الشعور إلى مستوى الأخلاق، يشير فيبر بذلك فى نفس الوقت إلى أن المسألة الرئيسية بالنسبة إليه تظل مسألة إدارة مسيرة الحياة « Lebensführung ». بين عقلانية أداتية لاشخصانية ولا أدرية خلاقيًا من ناحية، وبين سلطة كاريزمية شخصية مسجلة للقيم فى استنارة ما من ناحية أخرى، نرى بدءا من العقلانية فى القيم[54] وأخلاق المسئولية رسمًا للطرق الممكنة لإدارة معقولة للحياة فى عالم متحرر من السحر كما يراه فيبر. إذا كانت عقلنة المعرفة والنشاطات تخرج الدين من العقلانى لينتقل نحو اللاعقلانى، ليس من المستبعد أن لاعقلانية عقلنة عمياء يمكنها أن تعيده إليها. فى كل الأحوال بالنسبة لماكس فيبر يتحدد مصير الدين فى ظل الحداثة بين التحلل الأدائى للمعيارية وبين حذره من المذهبية الخلاقية.

مراجع الفصل الثالث

1- Traduction française de Julien Freund in Max Weber, Essais sur la théorie de la science, trad. De l'allemand et introduits par Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 117-213. Désormais cité « TS ».

سيتم الإشارة إلى هذا المرجع الخاص بالدراسات حول نظرية العلم من الآن فصاعدا بالمختصر "TS"

2- :

تحتوى المجلدات التى نشرت تحت اسم "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme>> بشكل عام فى طبعتها الجديدة الصادرة عام ١٩٢٠ فى الجزء الأول من " Gesammelte Aufsâtze zur religionssoziologie" على دراسة ماكس فيبر عن الطوائف فى أمريكا الشمالية وكذلك على "ملاحظة اولية حول مجموعة "دراسات سوسيولوجيا الدين" التى كتبها فيبر عام ١٩٢٠ كمقدمة للمجلد الأول من هذه الدراسات عن "سوسيولوجيا الأديان". نحن نشير هنا بشكل خاص إلى الترجمة التى قامت بها إيزابل كالينوفسكى Isabelle Kalinowski بالمختصر <EP> (Paris, Flammarion, 2000)

3-

نجد هذين النصين فى مجلد ماكس فيبر <<Sociologie des religions >> الذى يضم نصوصًا جمعها وقام بترجمتها جوليان بيير جروسان مع تقديم لجان كلود باسيرون. سيتم الإشارة إلى هذا المرجع من الآن اختصارا بالرمز التالى <<SR>>. Paris, Gallimard, 1996.

4- « Avant-propos » :

" تمهيد" ترجمة جان بيير جروسان ونشر فى مجلد "سوسيولوجيا الأديان" . نجد فى هذا الجزء فى صفحة ١٢٦ عرضًا مفيدًا لما تتضمنه المجلدات الثلاثة << Gesmmelte Aufsâtze zur Religionssoziologie>>، كما نجد فى صفحة ١٢٧-١٢٩ كذلك عرضًا

لمختلف المشروعات التى نشرت فيما بعد فى كتاب "الاقتصاد و العلم" <<Wirtschaft und Gessellschaft>>.

5- من ترجمتنا

6- لمعرفة المزيد عن الانتماءات السياسية لماكس فيبر انظر :
Wolfgang J. Mommsen, Max Weber et la politique allemande, 1890-1920, Paris, PUF, 1985 ;

7- نشرت هاتان المحاضرتان عام ١٩١٩ .

8- Marianne Weber, Max Weber, Ein Lebensbild (1926), Tûbingen, Mohr-Siebeck, 1984.

9- Maurice Halbwachs, <<Les origines puritaines du capitalisme>>, Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 1925, n° 2, p. 132-154.

10-
على الرغم من أن ترجمة إيزابل كالينوفسكى تمثل بعض التقدم بالنظر إلى ترجمة جاك شافى، إلا أنها للأسف لا تخلو من عيوب (خصوصا فيما يتعلق بالطريقة التى ترجمت بها العديد من المفاهيم الأساسية لدى فيبر). إشاراتنا إلى كتاب "الأخلاق البروتستانتية..." ترجع إلى هذا الكتاب لكننا قمنا بإعادة ترجمة العديد من الفقرات بأنفسنا.

11- Cf. Jean Pierre Grossein , « Peut-on lire en français L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme ? » , Archives européennes de sociologie, XI, 1999, p. 125-147.

12- Jean Séguy, « Max Weber et la sociologie historique des religions », in Archives de sociologie des religions, 1972, 33, p. 71-104.

13- Cf. Monique Hirschhorn, Max Weber et la sociologie française, Paris, L'Harmattan, 1988 et Michael Pollack, « Max weber en France, l'itinéraire d'une œuvre », Les Cahiers de l'institut d'histoire du temps présent, 3, 1986, p. 24-28.

14- :

وفقا لماكس فيبر <<التمجيد الأسطورى "للعلم" يعتبر بمثابة مولد ممكن ، أو على الأقل، كمتنبئ ومبشر بالثورة العنيفة أو السلمية، بالمعنى الذى يحمله الخلاص من هيمنة وسيطرة الطبقة الاجتماعية>>، هذا التمجيد يولد بشكل حتمى نوعا من الإحباط (ماكس فيبر، "الاقتصاد والمجتمع"، الجزء الأول، ١٩٢١).

Max Weber, Economie et société, t. I (1921), Paris, Plon, 1971 , p. 532, désormais cité <<ES>>.

الترجمة الفرنسية لا تتضمن الجزء الثانى، كذلك سنشير إلى الطبعة الألمانية اختصارا بالرمز <<WG>>:

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstenden Soziologie, Fûnfte, redivierte Auflage besorgt von Jonhannes Winckelmann, Tûbinge, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980.

15- :

يمثل فرانسوا أندريه اسامبير حالة خاصة. إنه يهتم بماكس فيبر، لكن إشاراته إلى فيبر لا تدخل البتة ضمن هذه الأعمال الخاصة بعلم اجتماع الكاثوليكية.

16- Julien Freund, Etudes sur Max Weber, Genève-Paris, Librairie Droz, 1990, Cf. le chapitre 1 : « La neutralité axiologique », p. 11-70. La citation est de la page 55 ;

17- Verstehende Soziologie signifiant littéralement « sociologie comprenante » et non « sociologie copréhensive », F.A. Isambert a raison de traduire cette expression par « compréhension sociologique » ; cf. François-André Isambert, « Max Weber désenchanté », L'année sociologique, 1993, p. 360.

18- Dominique Schnapper, La compréhension sociologique, Démarche de l'analyse typologique, Paris, PUF, 1999, p. 3.

19- Max Weber, « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), TS, p. 181.

20- Dominique Schnapper, ibid., p. 2.

21_ Max Weber, Le savant et le politique (1919), introduction de Raymond Aron, trad. Par Julien Freund, Paris, Librairie Plon , 1959.
نحن نستشهد هنا من الطبعة الصادرة عن سلسلة 10/18 لعام ١٩٦٣. ص، ١٧٥ المشار إليها <<SP>>.

22-
من بين الإجابات الكلاسيكية لعلم الإلهيات (مجال البحث عن الطبيعة والخصائص الإلهية théodicée) على السؤال الخاص بعدم كمال العالم، لا يميز ماكس فيبر إلا ثلاثة أنواع من الإجابات المقبولة عقليا : إجابة المذهب الهندوسي لكارمان karman ، إجابة الثنائية

الزرادشتية (نسبة إلى الحكيم الفارسى زرادشت) ثم إجابة إعلان الكالفنيين الخاص بالجبرية "القضاء والقدر" و Deus absconditus (مقولة وجود إلهى خفى) (SR , 343).

23- Max Weber, Economie et société, t.1er , 1921, Paris, Plon, 1971, p. 429. (Chap. V << Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion)>>).

24- Catherine Colliot-Théléne, « Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », Archives de science sociales des religions, 89, janvier-mars 1995, p. 75.

25- Ernst Troeltsch, Die Soziallehem der christlichen Kirchen und Grupen (1992), Aalen, Scientia Verlag, 1965, Sur l'apport sociologique de Troeltsch, cf. Jean Seguy, christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch, Paris Cerf, 1980.

26- :

فى كتاب "الاقتصاد والمجتمع" ، الجزء الأول، اختار المترجمان ترجمة كلمة die Macht كلمة <<la puissance>> وكلمة die Herschaft بكلمة <<la domination>> (cf. p. 56). على الرغم من أن هذه الترجمة ليست خاطئة، إلا أننا نفضل من جانبنا ولسبب تعليمى بحت أن نتحدث عن قوة وعن سلطة (pouvoir et autorité)، ذلك أن التعبير الأخير يعبر عن القوة بالحالة التى عليها، بشكل أو آخر، القوة التى يعترف بها من قبل الخاضعين لها كسلطة شرعية. يتحدث فيبر نفسه من ناحية أخرى فى مقاطع عديدة من كتاب <<charismatische Autorität>> (Wertschaft und Gesellschaft, p. 654 s).

27- :

يعترف فيبر أنه قد استعار مفهوم الكاريزمية من مؤرخى المسيحية البدائية فى نفس الوقت الذى يضفى عليه امتدادًا أكثر اتساعًا، ليس فقط على المستوى الدينى، إنما على مستويات أخرى كذلك، خصوصا على المستوى السياسى،

Cf. Jen-Martin Ouedraogo, « La réception de la sociologie du charisme de M. Weber », archives de sciences sociales des religions, juillet-septembre 1993, 83, p. 141-157 et « Le charisme selon Max weber : la question sociologique », archives européennes de sociologie, XXXVIII, 1997, p. 324-343..

28- Cf. le chapitre de Wirtschaft und Gesellschaft intitulé « Die charismatische Herrschfat und ihr Umbildung » (« L'autorité charismatique et sa transformation »), Malheureusement non traduit en français.

29- Joachim Wach, Sociologie de la religion, Paris, Payot, 1955, chap. VIII : « Types d'autorité religieuse », p. 289-341.

30- Jean-Paul Willaime, Profession : pasteur, Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle, Genève, Labor et Fides, 1986, chap, II : »Le pasteur comme type particulier de clerc », (p. 49-81).

ننطلق فى هذا النص من حقيقة أنه إذا كان فيبر قد حدد أربعة أنواع من العمل أو الفعل الاجتماعى (عقلانى الهدف، عقلانى القيم، عاطفى انفعالى ثم العمل التقليدى) وكذلك المشروعيات الأربع التى تقابل كلا من هذه الأنواع، إلا أن فيبر لم يحتفظ إلا بثلاثة أنواع من السلطات مغفلاً بذلك نوع مشروعية السلطة التى تستند إلى عقلانية فى القيمة، وهو ما يقابل تحديدًا بالنسبة لشكل النموذج المثالى، حالة القس البروتستانتى.

هذا يعنى <<لا يمكن للتاجر أن يرضى الرب إلا بصعوبة بالغة أو أنه لا يرضيه 31-
على الإطلاق>>

32- :

بالنسبة لفيبر، الذى يعرف الدولة بأنها <<التجمع الذى يعلن عن احتكار العنف الشرعى>>، إن اللجوء إلى العنف الخارجى والعنف الداخلى يكمن فى صميم مبدأ كل تجمع سياسى.

33- :

يلاحظ جان بيير جروسان عن حق الخطأ المتمثل فى ترجمة مصطلح Gemeindereligiositât إلى <<religion de communauté émotionnelle>>
(cf. p. 121 du « Glossaire raisonné » dans Sociologie des religions) ,
كلمة Gemeinde فى اللغة الألمانية تعنى أيضا الجماعة (التجمع المحلى) مثلما تعنى الجماعة الرعوية (التجمع الدينى). عدد من النشرات الرعوية تسمى Gemeindebrief

34- :

: بالنسبة للفلاحين المرتبطين مصيريا بالطبيعة بشكل قوى، يشدد فيبر على أنهم <<نادرا ما يكونون حاملين لتدين لا سحرى>> كما أن <<تدينهم هو بشكل عام تدين مفرغ من العقلانية الأخلاقية>> (ES, 491-492)

35- « SR » renvoie au volume des écrits de Max weber rassemblés dans Sociologie de religions, textes réunis et traduits par Jean-pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996.

36- Max Weber, Sociologie de la musique, Les fondements rationnels et sociaux de la musique (1921), Paris, Métalié, 1998/

37- Dik Kaesler, Max weber, sa vie, son œuvre , son influence, Paris, fayard. 1996, p.26/

38- :

نفضـل ترجمـة هذا التعبير الذى أخذه فيبر من شيللر، بكلمة <إزالة السحر عن العالم" démagification du monde " (وهو ما يقابل المغزى الحرفى للكلمة)، عوضا عن <<فك السحر "désenchantement">>، ذلك أن الكلمة الأخيرة يمكن أن تؤدى بسهولة إلى سوء فهم، خصوصًا بوضعها فيبر إلى جانب نظرية العلمنة وهو بعيد عنها تماما.

39- Max weber, histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société, trad. Par Christian Bouchindhomme, préface de Philippe Raynaud, Paris, Gallimard, 1991, p. 379. La première édition de cette histoire économique, issue de conférences prononcées à Munich en 1919-1920, date de 1923.

40- :

فى الجزء الذى يلى سنشير إلى دراسة ماكس فيبر عن اليهودية القديمة والتى تحتل الجزء الثالث من Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie التى نشرتها ماريان فيبر عام ١٩٢٠ ، بالرمز التالى <<JA>>، متبوعة برقم الصفحة، نحن نرجع هنا إلى ترجمة فريدى رافائيل التى صدرت عن دار نشر بلون عام ١٩٧٠.

41- Pierre Bouretz, Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber, Paris, Gallimard, 1996, p. 128-131.

42- Julien Freund, sociologie de Max Weber, Paris, PF, 1968, p. 16

43- Catherine Colliot-Théléne, Le désenchantement du l'Etat. De Hegel à Max weber, Paris, Les éditions de Minuit, 1992, p. 157.

44- Michael Walzer, La révolution des saints. Ethique protestante et radicalisme politique (1965), Paris, Blin, 1987.

45- :

يضع فيبر بين قوسين <<Geist>> في الطبعة الأولى من كتابه <<الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية>> إدراكا منه لهذا الأثر.

46- Alain Peyrefitte accorde une importance centrale à l' »ethos de confiance » dans le développement économique, cf. La société de confiance. Essai sur les origines et la nature du développement, Paris, 1995.

47- Michio Morishima, Capitalisme et confucianisme, technologie occidentale et éthique japonaise (1982), Paris, Flammarion, 1987/

48- CF. Max Weber. Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II, Heraugegeben von Johannes Winckelmann, Gûtersloh; Gûtersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978 (3e éd. Revue). On trouve une traduction d'un des textes de ce volume ("Réponse finale aux critiques" de 1910) dans SR, p. 133-163.

48- CF. Philippe Besnard, Protestantisme et capitalisme. La controverse postwéberienne, Paris, Armand Colin, 1970.

50- Raymond Boudon, « L'Ethique protestante de Max Weber : le bilan de la discussion », in Raymond Boudon et Pierre chaunu (sous la direction de), Autour de Alain Peyrefitte. Valeurs et modernité, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 66.

51- Catherine Colliot- Thélène, art. cit. ;, p. 73.

52- Catherine Colliot-Théléne, Le désenchantement de l'état. De Hegel à Max Weber, Paris, Les éditions de Minuit, 1992 , p. 260.

53- Catherine Colliot-Thélène, art.cit., p.77

54- Cf. :

انظر بهذا الصدد التحليل الواضح لريمون بودون :

<<Max weber : ''la rationalité axiologique'' et la rationalité de la vie morale>>, in Raymond Boudon, Etudes sur les sociologies classiques III, Paris, PUF, 2000, p. 201-246

* * *

مؤلفات لماكس فيبر:

- Le savant et le politique, introduction de Raymond Aron, trad. Par julien Freund, Paris, Plon, « 10/18 », 1963.
- Economie et société, t Ire, trad. Julien Freund, Pierre Kamnitzer, Pierre Bertrand, Eric de Dampierre, jean Maillard et jacques chavy,

sous la direction de Jacques chavy et Eric de Dampierre, Paris, Plon, 1971.

- Wertschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (1921), Tûbingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1980. Fûnfte, redivierte Auflage, besortg von Johannes Winchelmann.
- Le judaïsme antique, trad. Par Freddy Raphaël, Paris, Plon, 1970. Sociologie des religions, textes réunis et traduits par Jean- pierre Grossein, introduction
 de Jean-Claude Passeron, Paris, Gallimard, 1996.
- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, précédé de Remarques préliminaire au recueil d'études de sociologie de la religion, I et suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme, traduction de l'allemand, introduction et notes par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000.
- Confucianisme et taoïsme, trad. de Catherine Collio-Thélène et de Jean-Pierre Grossein, présentation de Jean-Pierre Grossein, Paris, Gallimard, 2000.
- Gesammelte Aufsâtze zur Religionssoziologie I, II, III (1020-1921), Tûbingen, J.C.B. Mohr (Paule Siebeck) Verlag, 1988 (Uni-Taschenbûcher für Wiessenschaft, n° 1488, 1489, 1490).

***

مؤلفات عن ماكس فيبر :

- Archives de sciences sociales des religions, 61, I, janvier-mars 1986 : « Société moderne et religion : autour de Max weber. »
- Philippe Besnard, Protestantisme et capitalisme, La controverse postwéberienne, Paris, Armand Colin, 1970.

- Raymond Boudon et Pierre chaunu (sous la dir. De). Autour de Alain Peyrefitte, valeurs et modernité, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996.
- Annette Disselkamp, L'éthique protestante de Maw Weber, Paris, PUF, 1994.
- Dirk Kaesler, Max Weber, sa vie, son, œuvre, son influence, Paris, fayard, 1996.
- Julien Freund, sociologie de Max Weber, Paris, PUF, 1968.
- Julien Freund, Etudes sur Max Weber, Genève-Paris, Librairie Droz, 1900.
- Monique Hirschhorn, Max weber et la sociologie française, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Wolfgang Schluchter, Religion und Lebebsführung, band I : Studien zur Max Webers Religions-und Herschaftssoziologie, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- Wolfgang Schluchter, Die Enstehung des modernen Rationalismus. Eine analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Rrste Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1347).
- Jean Séguy, Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais, Paris, Cerf, 1999.
- Social Compass, revue internationale des études socioreligieuses / international Review of socioreligious Studies, vol. XXIII, 19676/4 : « Max Weber ».

الفصل الرابع

جورج زيمل
Georg Simmel
(١٩١٨-١٨٥٨)

استمرارية ومرونة التدين

ولد جورج زيمل فى برلين عام ١٨٥٨ من عائلة يهودية تحولت إلى المسيحية [1]. درس زيمل التاريخ، الفلسفة، <<علم نفس الشعوب>> (Völkerpsychologie) وتاريخ الفن بجامعة برلين وهى الجامعة التى قام بتدريس الفلسفة وعلم المعرفة (الإبستومولوجيا) وكذلك العلوم الاجتماعية فيها لمدة حوالى ثلاثين عامًا – من عام ١٨٨٥ إلى عام ١٩١٤ – كأستاذ خاص ثم كأستاذ فوق العادة. لم يصبح زيمل أستاذًا "عاديًا " إلا عام ١٩١٤ وهو فى السادسة والخمسين من عمره وعمل منذ ذلك الوقت بجامعة ستراسبورج (التى كانت عاصمة إقليم الألزاس تحت الحكم الألمانى). فى عام ١٩٠٨ تم إبعاده عن كرسى الفلسفة بجامعة هايدلبرج لوصمه بأنه يهودى على الرغم من الدعم الرسمى الذى قدمه له كل من إرنست ترولتش وماكس فيبر. أسس فى عام ١٩٠٩ بجانب ماكس فيبر وفرديناند تونيس Ferdinand Tônnies *الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع* . حققت المحاضرات التى كان زيمل يقوم بتدريسها والتى اتسمت بالتنوع الكبير وتعدد المجالات نجاحًا كبيرًا فى برلين: كان من بين طلابه كل من إرنست بلوك Ernst Bloch

مؤلف كتاب << روح اليوتوبيا (١٩١٨) >> و << توماس مونزر ثيولوجى الثورة (١٠٢٢) >>، وكذلك جورج لوكاس Georg Lukàcs الذى اتهمه فيما بعد "باللاعقلانية" [2]. احتفظ زيمل الذى كان يبدى اهتمامًا كبيرًا بالفن بعلاقات منتظمة مع العديد من الفنانين خصوصا الفنانين الألمان مثل الشاعرين ستيفان جورج Stefan George ورينيه ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke، وكذلك المثال الفرنسى أوجست رودان Auguste Rodin الذى ساهم زيمل فى التعريف به فى ألمانيا. توفى زيمل فى ٢٨ سبتمبر عام ١٩١٨ بضعة شهور فقط قبل انتهاء الحرب العالمية الأولى. فى مؤلفه الأكثر شهرة "فلسفة النقود" (Philosophie des Geldes) الذى ظهر فى ليبزج عام ١٩٠٠، ثم فى طبعة ثانية مزيدة ومنقحة عام ١٩٠٧، يحلل زيمل كل الآثار التى تؤثر على الحياة الاجتماعية بسبب انتشار الاقتصاد النقدى.

إن زيمل الذى يأخذ بشكل جاد جدًّا وجود الشعور الدينى، كما سنرى ذلك بعد قليل، كان بعيدًا تمامًا عن كل افتراض يرى بشكل أو آخر أن هذا الشعور الدينى سيختفى أو حتى سيأفل فى المستقبل. يعتقد زيمل أن <<النظريات الاجتماعية لا يمكن لها أن تتجنب الاعتراف بالدور الفاعل للمشاعر الدينية (des religiösen Empfinden) فى حركة المجتمعات حتى الحديثة منها>>[3]. لم يكن زيمل إلا ثيولوجيًا متنكرًا. تسرد مرجريت سوسمان Margarete Susman وهى واحدة من صديقين أهدى زيمل إليهما كتابه الذى يحمل عنوان "الدين" (١٩٠٦) قول زيمل التالى: <<إننى لا أفهم أن نيتشه يعلن بقوة أن الله قد مات: على أى حال إننا لم نعرف ذلك إلا منذ وقت قريب.>> [4]. علاقة زيمل مع الدين فى الواقع علاقة أكثر تعقيدًا [5]، ذلك أنه إذا كان يرفض كل إرادة وضعية لله، وإذا كان يضع التدين فى مواجهة الدين المتبلور فى مضامين عقائدية وأطر مؤسساتية، إلا أنه يبدى إعجابا بالمتصوفة كما كان يشاركهم بقدر ما لاهوتهم السلبى الذى يقول عنه أنه <<أكثر عمقـــًا من كل مذهبية سابقة أو لاحقة>>[6]. بدون شك هذا

المزيج المتمثل فى الاحتفاظ بمسافة نقدية تجاه كل التعبيرات التاريخية للدين والحساسية تجاه العاطفة الدينية، هو الذى أتاح لزيمل تطوير مقاربة لفهم الوقائع الدينية، تلك المقاربة التى كانت لا أدرية ودقيقة فى أساسها، إلا أنها تعترف فى الوقت نفسه بمكانة وعظمة هذا الحدث واستمراريته. وفقا لهانز جورجن دام Heinz-Gürgen Dahme كان زيمل من بين كل علماء الاجتماع الكلاسيكيين أول من توقع <<تزايدًا لمغزى الدين تجاه المجتمعات المستمرة فى الاختلاف والتمايز معه>> (7).

إن كتابات زيمل المتنوعة والمركبة، التى لم تلق قدرا من التنظيم والعناية المنهجية من جانب زيمل نفسه، يمكن أن تفسر بسهولة بمعنى مخالف لمضمونها لدى القراء المتسرعين غير المعتادين على أسلوبه، كما تلقى هذه الكتابات استقبالاً متغيرًا وفقًا للفترة الزمنية وطبيعة البلاد التى تنشر بها. تلقى أعمال زيمل استقبالاً جيدًا للغاية فى الولايات المتحدة الأمريكية التى دخلت إليها عبر مدرسة شيكاغو عام ١٩٢١، لكن فى ألمانيا تستقبل أعمال زيمل وكذلك الدراسات العديدة التى تدور حولها بصعوبة ويرجع ذلك إلى التأثير الكبير الذى خلفه فيبر وكذلك الدور الذى لعبته انتقادات مدرسة فرانكفورت. احتفظ زيمل وفيبر اللذان كانا معاصرين لبعضهما بعلاقات منتظمة لكن، وكما لاحظ ذلك رامستيد O. Rammsted كانت <<العلاقة بين فيبر وزيمل تعانى من الفتور الكبير عندما يتعلق الأمر بتطوير صياغات نظرية>> (8)، الأمر الذى لا يمنع كما سنرى ذلك فيما بعد من أن علم الاجتماع الخاص بكل منهما يحمل بعض التشابه فى نقاط معينة (9). فى فرنسا، كانت أعمال زيمل معروفة جيدًا قبل الحرب العالمية الأولى، العديد من كتاباته تم نشرها باللغة الفرنسية فى *المجلة الدولية لعلم الاجتماع* *Revue internationale de sociologie*، وفى *حوليات المعهد الدولى لعلم الاجتماع* Annales de l'nstitut international de sociologie وكذلك فى *مجلة الميتافيزيقا والأخلاق* Revue de métaphysique et de morale. على الرغم من أن كلا من دوركهايم وفيبر تجاهل كل منهما الآخر، إلا أن زيمل كان

يحتفظ ببعض العلاقات مع دوركهايم بل إنه قبل أن يشارك فى العدد الأول من الحولية الاجتماعية L'année sociologique. لكن على الرغم من أن علم الاجتماع نفسه كان فى طور التكوين كمجال تخصص مستقل، فإن مفاهيم كل من زيمل ودوركهايم حول طبيعة المشروع السوسيولوجى ذاته كانت متباعدة جدًّا لدرجة أنه لم يكن من الممكن لعالمى الاجتماع الكبيرين أن يتفقا(10). لأن زيمل كان معاديًا بعمق شديد للوضعية، لذا يبدى اهتماما بالمجتمع الذى يمر بحالة تشكل عبر العديد من التفاعلات الفردية أكثر من المجتمع الذى يهيمن على الأفراد ويقيد أفعالهم، ولأنه كان متعدد المداخل فى تناوله للواقع الاجتماعى الذى يدركه فى ذاته كتكوين وتركيب متنوع يختلف وفقا لتنوع زوايا التحليل الذى يتناوله الأفراد من خلالها، لذا كان على دوركهايم أن يتمتع بسماحة وكرم فكرى كبيرين حتى يتقدم أكثر نحو توقعات زيمل، كذلك كان على زيمل أن يبذل كثيرًا من الجهد حتى يوافق على بعض التوجهات الوضعية الشاملة لدوركهايم. لم يمنع ذلك الوضع أحد الأعضاء المؤثرين فى مدرسة دوركهايم وهو سيليستين بوجلى Célestin Bouglé (١٨٧٠-١٩٤٠)، والذى كان فى الوقت نفسه من نقاد دوركهايم بصدد العديد من النقاط الأساسية، من استمراره فى الاهتمام بكتابات زيمل. أما بالنسبة إلى موريس هالبواش Maurice Halbwachs (١٨٧٧-١٩٤٥) الذى يتميز باطلاع ومعرفة ممتازين بعلم الاجتماع الألمانى وهو الذى خلف زيمل عام ١٩١٩ بجامعة ستراسبورج التى أصبحت جامعة فرنسية، فلم يكتف بأن يقدم إلى طلابه علم اجتماع ماكس فيبر بل كان يقدم لهم أيضًا علم اجتماع زيمل الذى كان يرى فيه <<علم اجتماع يتسم بالموهبة>> (11).

لقد ساهم كل من ريمون آرون Raymond Aron الذى خصص بضع صفحات فى كتابه *علم الاجتماع الألمانى المعاصر* (١٩٣٥) (12)، وكذلك جوليان فروند Julien Freund من بعده، وأخيرًا كل من رايمون بودون Raymond Boudon وباتريك واتير Patrick Watier، بشكل حاسم -خصوصًا بمبادراتهم لترجمة أعمال زيمل- فى انتشار الفكر الاجتماعى لزيمل فى

فرنسا. شجع انحسار تأثير الماركسية وتزايد الانتقادات المضادة للوضعية فى علم الاجتماع على خلفية النقاشات الدائرة حول موضوع ما بعد الحداثة، شجع ذلك على العودة القوية للفكر الاجتماعى لزيمل. بالنسبة لعلم اجتماع الأديان، وعلى الرغم من تقديم وترجمة الطبعة الأولى من كتاب *"الدين"* Die Religion (١٩٠٦) الذى قام به جان سيجى Jean Séguy عام ١٩٦٤ ونشر فى *أرشيفات علم اجتماع الأديان* Archives de sociologie des religions (انظر المراجع)، إلا أن كتاب زيمل لم يحظ بكثير من الاهتمام من جانب المتخصصين فى هذا المجال. من الصحيح كذلك أنه فيما يتعلق بالحوارات حول إضفاء الطابع الدنيوى على الدين، لم تحظ المقاربة الزيملية لموضوع الدين إلا بقليل من الصدى. ليس من قبيل المصادفة، وبالرغم من التساؤل الذى يدور عن <<المنتجات الدينية للحداثة>> (دانيل هيرفيه ليجيه) أو عن <<إعادة التكوينات مابعد الحداثية للدين>> (جان بول ويلام)، أن يتم إعادة اكتشاف مدى معاصرة كتابات زيمل فى سوسيولوجيا الأديان[13].

فى بحثه عن تحديد المكانة الإبستمولوجية للمعرفة التاريخية، يشدد زيمل على واقع أن التاريخ <<لايمكن أن يكون شيئًا آخر غير تاريخ العمليات الفكرية>>، وأن <<الوقائع البسيكولوجية تشكل مادة التاريخ>>: <<إن العمليات القابلة للملاحظة سواء كانت عمليات سياسية أو اجتماعية، اقتصادية أو دينية، قانونية أو تقنية، لا تبدو لنا مهمة ومفهومة إلا لأنها نتائج وأسباب لعمليات بسيكولوجية>> [14]. إن ظواهر شديدة الاختلاف مثل بناء كنيسة سان بيير أو حفر نفق جوتارد Gothard هى كما يشرح ذلك زيمل، نتاج مكونات معينة للوعى، إنها <<عبارة عن نقطة التقاء لسلسلة من الأفعال الإرادية، من التعبيرات أو من المشاعر>> (ص. ٦٠). من الصحيح أن هذه الأحداث قد وقعت فى ظروف معينة ومن الواجب أخذ المعطيات الخارجية فى الحسبان، لكن الظروف والمعطيات الخارجية تفسر دائما من قبل الفاعلين الاجتماعيين.

بالنسبة لزيمل <<يوجد المجتمع حيث يوجد فعل متبادل بين الأفراد>> (Soc, 43)[15] كما أن علم الاجتماع هو علم دراسة أشكال التنشئة الاجتماعية Socialisation وهذا ما يشير إليه بوضوح العنوان الفرعى لكتابه <<السوسيولوجيا>>: Untersuchungen über die Formen der <<Vergesellschaftung>>، أى: <<دراسات حول أشكال التنشئة الاجتماعية>>. راغبًا فى تحديد المجال الخاص لعلم الاجتماع كتخصص أكاديمى، لا يضع زيمل علم الاجتماع داخل هذا المضمون أو ذاك، إنما يحدده فى دراسة الأشكال المتعددة التى يدخل بها البشر فى علاقات ويشكلون بذلك المجتمع. من وجهة نظر زيمل المجتمع هو كل ديناميكى فى حالة تشكل وتفكك مستمر، لهذا السبب يفضل زيمل أن يتحدث عن التنشئة الاجتماعية Socialisation أكثر مما يتحدث عن المجتمع. والمجال الخاص بعلم الاجتماع هو تحليل <<الحدث الخالص لعملية التنشئة الاجتماعية>>، بمعنى البناء الخاص، وجهة النظر الخاصة التى بتجريدها، يتم عزل أشكال التنشئة الاجتماعية (اكتساب الطابع الاجتماعى) من مضامينها حتى يمكن دراسة التأثيرات التى تحدثها أشكال التنشئة الاجتماعية هذه. يميز زيمل إذن بين أشكال التنشئة الاجتماعية وبين مضمون أو تركيب هذه الأشكال فى الوقت نفسه الذى يشدد فيه على أن الأشكال والمضامين تكون مختلطة بالضرورة فى الواقع الاجتماعى التاريخى. مضامين اكتساب الصفة الاجتماعية – أى مادتها – تتمثل بالنسبة لزيمل فى <<الغرائز، المصالح، الأهداف، الاتجاهات، الأوضاع والحركات البسيكولوجية>> للبشر مثل الجوع، الحب، العمل، الشعور الدينى، التقنية، الإنتاج الفكرى (Soc, 44)[16]. هذه المواد التى نلاحظ أن زيمل يذكر من بينها الدين على الفور، لا تصبح اجتماعية إلا بانخراطها فى أشكال متنوعة من التنشئة الاجتماعية (أى اكتساب الصفة الاجتماعية،م): <<الهيمنة، التبعية، التنافس، المحاكاة، تقسيم العمل، تكوين الأحزاب، التمثيل، التضامن داخل الجماعة فى نفس الوقت الذى تنعزل فيه عن الخارج: كل ذلك وأشياء أخرى كثيرة مشابهة توجد فى

مجتمع الدولة كما فى الجماعة الدينية، فى عصابة المتآمرين كما فى تجمع المصالح الاقتصادية، فى المدرسة الفنية كما فى العائلة>> (Soc, 45-46). بناء على ذلك يمكن دراسة الشكل الذى تتخذه ظاهرة اجتماعية ما – المنافسة أو الهيمنة مثلا – وتتبدى من خلاله عبر مضامين معينة : سياسية، دينية، اقتصادية، فنية، جنسية ...وكذلك الطريقة التى يقدم بها مضمون معين، الدين مثلا، يقدم عبر أشكال مختلفة من التنشئة الاجتماعية: <<مضامين الحياة الدينية، على الرغم من أنها متطابقة من وجهة نظر مكوناتها، إلا أنها تستدعى شكلا من أشكال الجماعة المتحررة أحيانًا، والخاضعة للمركزية أحيانًا أخرى>> هكذا يلاحظ زيمل على سبيل المثال (Soc, 46).

لم يمنع هذا التمييز بين شكل ومضمون الظاهرة الاجتماعية زيمل من أن يستخدم تعبير "شكل" بمعنى آخر، بحيث يصبح من المهم تحديد هذا المعنى لأن زيمل يستعمله فى دراسته عن الدين التى صدرت عام ١٩٠٦. إنه عبارة عن شكل اتفق على أنه من فئة «أولية» *a priori* ، نوع من صياغة للخبرة التاريخية التى تتيح للإنسان بناء الواقع. بهذا المعنى يتحدث زيمل عن صياغة فنية، دينية أو علمية للعالم. من هنا يتمثل افتراض زيمل عن الدين فى تحليل الدين كشكل وكمضمون فى آن واحد: من ناحية، كصياغة لشكل خاص للوجود الإنسانى مصوبا على بعض المضامين، ومن ناحية أخرى كمضمون خاص يدخل فى الشكل العام للتنشئة الاجتماعية (لاكتساب الطابع الاجتماعى). لقد حقق زيمل بحكم الواقع وجهة النظر الأولى أكثر من الثانية: سيكون من الممكن تطوير تطبيقات مبادئ علم زيمل الاجتماعى الشكلى بأكثر مما فعل هو نفسه، وذلك بدراسة الوقائع الدينية. فى الواقع، لا يتم تناول الدين فى علم اجتماع زيمل إلا على سبيل المثال ومع بعض التقتير وذلك بغرض عرض هذا الشكل أو ذاك من التنشئة الاجتماعية. لهذا سيكون علينا أن نشير عدة مرات إلى أهمية مدخل زيمل لعلم اجتماع الأديان، وهو مجال لم يطوره زيمل بشكل منهجى على الرغم من دراسته المعنونة

<<الدين>> والتى عالج فيها مباشرة الحدث الدينى على عكس ما فعله كل من فيبر ودوركهايم.

الدين صياغة خاصة للعالم

وفقا لزيمل يمكن تنظيم العالم تبعًا لصياغات (رؤى) مختلفة جدًا: فنية، دينية، أخلاقية، علمية، حيوية، كل واحدة من هذه الصياغات التى لا يجب أن تخلط مع الواقع، لها منطقها الخاص. الواقع غير قابل للتناول إلا عبر واحدة أو أخرى من هذه الصياغات كما أنه لا يمكن لأى من هذه الصياغات أن تستوفى الواقع كلية. يعطى زيمل إذن أهمية فائقة للتعبيرات التى يشيد الإنسان العالم من خلالها، التعبيرات التى يدرك بها هذا العالم ويتمركز عبرها فيه؛ على الفور نرى أن وجهة نظر زيمل هى وجهة نظر نسبية فى الوقت نفسه الذى تتسم فيه بالدقة وتتحلى دائما بحذر أبستمولوجى: <<كل أنماط الحياة عند الإنسان الفاعل والخلاق، العالم ومرهف الحس، هى أنماط تقسيمية تصنيفية أو فئوية تدمج مادة الوجود، أنماط ممتدة ومنتشرة بلا نهاية لكنها متطابقة دائما داخل كل الصياغات. كل واحدة من هذه الفئات مؤهلة من حيث المبدأ أن تبنى وفقا لقوانينها الخاصة كل مادة الوجود هذه. رجل العلم ورجل الفن، رجل الفعل ورجل المتعة والمباهج – جميعهم أيًا كان عددهم – يجدون فى المواد نفسها التى تشكل وتكون الظواهر الواقعية المحسوسة والقابلة للسمع، الدوافع والمصائر، ومع ذلك فإن كل واحد من هؤلاء سواء كان مجرد فنان فقط أو كان مفكرا ، لاهيًا مستمتعًا أو ممارسًا جادًا فى الحياة، يشكل بدءًا من وضعه هذا عالمًا كليًا خاصًا به ؛ فى هذا الرصيد الكبير جدًا يصبح ذلك الذى تمت صياغته من قبل الواحد مادة للآخر، كما أن كل واحدة من هذه الأشكال، بما تقدمه من مادة من وجهة النظر التاريخية للتطور اللانهائى للنوع البشرى، لا يمكنها أن تستحوذ على

المادة إلا بشكل متجزئ جدًا وبنسب متغيرة للغاية. يضاف إلى هذا التحفظ الآخر كذلك احتمال عدم استطاعتنا فهم هذه المادة فى نقائها الخالص على الإطلاق، لكننا ندركها دائمًا كمادة تكونت بالفعل من قبل كعنصر أو جزء من عالم ما. من هنا تفسر تعددية ووحدة العوالم التى يشكلها الفكر: مثل فئات تؤلف وتشكل، كل منها تعبر وفقًا للدافع الخاص بها عن عالم كامل له قوانينه الخاصة، عالم كامل الإنجاز فى حد ذاته بدءًا من غريزة الأساس الموحدة>> (الدين، ص ١١-١٢)[17].

لا يستثنى الدين من هذه القاعدة حيث إنه <<يعنى عالمًا كاملا يتمتع بقوانينه الخاصة ومنجزًا بحد ذاته>> وكما فى <<الأشكال الكبرى الأخرى لوجودنا>> فإن على الدين أن يبرهن على قدرته فى التعبير عن مجمل الحياة بلغته الخاصة (الدين، ص ١٠). بعبارة أخرى، الظواهر الدينية لا تشكل بالنسبة لزيمل مجالا خاصًا للواقع الاجتماعى يتجانب مع المجالات الأخرى، إنما هو عبارة عن صياغة لمجمل الحياة التى توجد فى حقيقتها بجانب صياغات أخرى – فنية، علمية، ...- صياغات تعبر بدورها وبطريقتها الخاصة وبلغتها الخاصة عن مجمل الحياة. بالنسبة لزيمل <<الحياة الدينية تخلق العالم مرة أخرى، تعنى الوجود التام والكامل فى نغمة خاصة، ومع أن الدين فى فِكرته الخالصة النقية لا يمكن له أن يتقاطع إطلاقًا مع أشكال وصور العالم المشيد وفقـًا لمنطق فئات أخرى، إلا أنه لا يستطيع أن يعارضها>> (الدين،ص١٤). الدين يتجسد فى <<فكرته النقية>>، أى فى منطقه الداخلى، كما يشدد على ذلك زيمل، وليس فى تحققه التاريخى، ذلك أنه من الواضح بالنسبة لزيمل أن الصياغة الدينية للعالم تلتقى عبر الوقائع والأحداث مع صياغات أخرى وتختلط معها. لكن زيمل اهتم بتناول الظاهرة الدينية كحقيقة متفردة من نوع خاص (نابعة من ذاتها) sui generis بنفس الطريقة التى يتناول بها صياغات أخرى للعالم مع خصوصية كل منها. <<إن الظاهرة الدينية فى جوهرها الخاص، فى وجودها الخالص، متحررة من كل "شىء" ، هى حياة ؛ رجل الدين هو شخصية تعيش بطريقة إرادية

محددة، طريقة ترتبط بالدين وحده وتمثل العمليات البسيكولوجية فيها إيقاع حياة، نغمة خاصة، تنسيق وتنظيم وتقسيم لجوانب الطاقة البسيكولوجية المختلف دون أى وهم أو خلط ممكن مع تلك الخاصة بنظيره الإنسان المفكر المنظر، الإنسان الفنان أو الممارس>> (الدين،ص ١٧). هنا أيضا يجب أن نفهم جيدًا أن رجل الدين، ليس أكثر من رجل الفن أو الرجل الممارس، إنه لا يوجد فى حالة نقاء فى الواقع لأن الإنسان المحدد هو فى آن واحد إنسان فنان، ممارس، دينى وفقًا لمستويات وتركيبات متغيرة جدا. لكن فهم الحقيقة، كما يرى زيمل، يعنى أيضا أن يؤخذ فى الحسبان ذلك الشكل الخاص من صياغة العالم الذى يشكل ما هو دينى، صياغة يعتبرها زيمل بمثابة <<فئة أولية>> وهى بجانب فئات أخرى تغذى التمثيلات والمواقف المختلفة. لأن الدينى يمثل فئة خاصة فإن كل شىء يمكن أن يرى من منظور دينى، كما أن كل شىء يمكن أن يرى من منظور فنى (يقيم زيمل، كما سنرى ذلك لاحقا، تقاربًا مهمًا بين الفن والدين). لكن إذا كان كل شىء يمكن أن يرى دينيا فإن ذلك لا يعنى أن الشىء نفسه هو شىء دينى. ما هو دينى فى نهاية الأمر عبارة عن وجهة نظر من بين وجهات نظر أخرى بصدد الحقيقة، إنه شكل يتم من خلاله التعبير عن <<كل الحياة>> بلغة خاصة. إدراك الشكل الدينى كأى شكل آخر- الفن على سبيل المثال- فهو يعبر أيضا عن <<مجمل أوجه الحياة>> : ومع الاعتراف بأن الدين هو ظاهرة متفردة فى حد ذاتها، إلا أن زيمل لا يعترف بمكانة أرقى أو مرتبة أعلى للدين بالنظر إلى الأشكال الأخرى.

هذه الصياغات المتنوعة للحياة يمكن أن تدخل فى تنافس، خصوصًا إذا كانت إحداها تسعى إلى احتواء بقية الأشكال. يقول زيمل إن <<المنطق الديني، مثله مثل المنطق العلمى يعلن فى معظم الأحيان أنه يضم ويستوعب كل الصياغات الأخرى داخله، أو أنه يهيمن عليها. عندما تسعى هذه الصياغات إلى تحقيق ذلك، فإن عناصر وثنية، قانونية، علمانية تتغلغل داخلها : هذه هى العناصر التى تمارس منطقًا آخر غير المنطق الدينى. هنا

تكمن الصعوبات الأكثر انتشارًا والتى لا يمكن تجنبها بالنسبة للدين: (...)>> (الدين،ص ١٥). الدين الذى يسعى إلى أن يحتل مكان العلم لم يعد هو الدين، كذلك فإن العلم الذى يسعى إلى أن يحتل مكان الدين ليس هو العلم. يسجل زيمل بطريقته الخاصة، الاختلافات الوظيفية لمجالات التمثيل والأنشطة حتى وإن لم يكن لكل منطق مجال نقى خاص به بما أن كل شكل من أشكال المنطق يتعلق بكلية الحياة، هكذا يرى زيمل هذه الإشكالية. من وجهة النظر الزيملية، وهنا يبدو لنا زيمل حديثـًا جدًا [18]، يمكن القول بأن ماهو دينى ليس فى حد ذاته رؤية وتصورًا يعبران عن حالة تنافس مع العلم أو مع السياسة، وهو الأمر الذى ما كان عليه وما يمكن أن يكون عليه دائمًا، إنما المنظور الديني هو منظور ممثل لبعد آخر. حتى فى المجتمعات التى تحررت ثقافيًا ومؤسساتيا من السلطات الدينية، يمكن لهذا البعد دائمًا أن يجمع رمزيًا كل الحياة عند الأفراد كما أنه يقدم لهم خبرة الشمولية الفنية، العلمية، الجنسية، البراجماتية للحياة. تسمح وجهة النظر المتمثلة فى فهم الصياغة الدينية للعالم باعتبارها صياغة من بين صياغات أخرى، بالتفكير فى مستقبل ما هو دينى فى المجتمعات الحديثة بعيدا عن كل منظور تطورى يعارض الدين مع الحداثة.

مثل هذه المقاربة لم تمنع زيمل من ممارسة لا أدرية منهجية تعتبر أن <<الدين فى حد ذاته هو حدث يتولد فى الوعى الإنسانى وليس أكثر من ذلك>> (الدين،ص ١٠٧). إن مسألة معرفة إذا ما كانت العقائد حقيقية تعتبر مع ذلك مسألة ذات أهمية ثانوية بالنسبة لزيمل، ما هو أساسى <<يكمن فى أن التفكير، الشعور، والحقائق التى تعبر عنها لا تفعل أكثر من التعبير المباشر أو استكمال وإتمام كثافة هذه الحركة الداخلية، حركة مرجوة ومرغوبة تؤدى إلى هذه العقائد>> (الدين،ص ١٦). لا يهتم زيمل بحقيقة الموضوعات الدينية، إنه لا يفهمها إلا كوقائع للوعي، إلا كونها تمثيلات تخلق معنى للأشخاص الذين يحملونها وأنها تمثل <<مصادر طاقة>> بالنسبة لهم.

قبل أن يكون عالمًا موضوعيًا لمعتقدات مترسبة ثقافيا ومنظمة مؤسساتيا بهذا القدر أو ذاك من النجاح، يعتبر الدين عند زيمل بداية بمثابة <<وظيفة ذاتية وإنسانية>>: <<بمثل ما يجب علينا أن نميز بدءًا من المحاكمة الفكرية ذاتها، العالم الموضوعى الذى يتكون منه مضمون الدين، يجب كذلك تمييز المضمون الدينى فى وجوده وفى قيمته الموضوعية، تمييز الدين باعتباره وظيفة ذاتية وإنسانية>> (الدين،ص ١٠٨). كما أن المعرفة لا تخلق السببية، إنما السببية هى التى تولد المعرفة <<كذلك فإن الدين ليس هو الذى يخلق التدين، إنما التدين هو الذى يخلق الدين>> (الدين،ص ٢٦). التدين الذى يعتبر عند زيمل كنوع خاص من الشعور العاطفى يحدده باسم التقوى : <<ربما يمكن تحديد هذه النغمة العاطفية فى معظم الحالات كمثل تلك الخاصة بالتقوى. التقوى هى ميل الروح التى تصبح دينية بمجرد أن تنعكس وتظهر فى شخصيات معينة: بالنسبة للسياق الذى نتناوله حاليا، من الصفات المميزة أن *pietas* كانت تعبر بطريقة مشابهة عن السلوك التقى (الورع) نحو البشر تماما مثلما كانت تعبر عنه تجاه الآلهة. التقوى (الورع) التى هى بشكل ما التدين فى حالة التدفق والانسياب، لا تحتاج إلى بلوغ حالة الصلابة والتماسك فى السلوك تجاه الآلهة، أى أن تبلغ مستوى الدين>> (الدين،ص ٤٠).

من هنا يمكن أن يكون المرء تقيا دون دين، كما يمكن أن يكون فنانا دون عمل فني. بعبارة أخرى، التمتع بحالة التقوى يمكن أن لا تجد موضوعا تتجسد فيه وتبقى فى حالة الكمون. لكن يمكنها أيضا أن تطبق فى ظروف معينة على موضوعات غير دينية.

التدين << كحالة أولية غير قابلة للاختزال >>

لا يهتم زيمل البتة بالدين المؤسساتى ولا بالمنظمات الدينية ولا بالعلاقات التى يحتفظ بها الأفراد مع هذه المؤسسات والمنظمات. فى مجال

الدين كما فى المجالات الأخرى، يطور زيمل مقاربة فردية محللا الطريقة التى ينسج بها البشر علاقات فى إطار صياغة دينية للحياة. يدرك زيمل <<الدين كمقولة أساسية واضحة تحتاج بلا شك إلى مضمون بالقدر نفسه الذى تحتاج فيه مقولة الوجود إلى ذلك، لكنه مثل الوجود، يظهر سمته الواضحة فى المرونة، عبر انتشار وامتداد المضمون المادى الذى يمكن أن يتحمله إلى الأبد>> (الدين،ص١١٢). التدين الذى يبدو لزيمل <<كحالة للروح أساسية وغير قابلة للاختزال>> (الدين،ص١١١)، <<ميل أو "طبع">> غير مرتبط بهذا المضمون أو ذاك، حتى لو كانت بعض خصائص الوضع الإنسانى تبدو له أكثر <<شبهًا بالدين>> (religioïdes) من غيرها (انظر الجزء التالى). بالنسبة لزيمل، كل شىء يقبل أن يكون دينيًا وليس هناك شىء دينى فى حد ذاته: <<حالة الروح الدينية لا تتضمن أى مضمون محدد ضرورى منطقيا>> و<<لا يوجد أى مضمون يحتوى فى حد ذاته فقط الضرورة المنطقية لكى يصبح دينًا >> (الدين،ص١١١). هذا المفهوم يحرر بشكل خاص <<الشعور الدينى من كل علاقة مطلقة مع موضوعات متعالية. الشعور الدينى عبارة عن علاقات عاطفية لا متناهية مع موضوعات مادية ودنيوية تمامًا، علاقة مع البشر أو مع الأشياء التى يمكن أن يشار إليها كعلاقة دينية>> (الدين،ص١١٢): <<علاقة الطفل المتسم بالخشية مع أبويه؛ الوطنى المتحمس الغيور مع وطنه أو المواطن العالمى الذى يتحلى بالميل نفسه نحو الإنسانية؛ علاقة العامل مع طبقته الاجتماعية تصل إلى درجة عالية من النضال، أو علاقة الإقطاعى الفخور بنبالته مع شريحته ومكانته الاجتماعية؛ علاقة التابع مع من يهيمن عليه والذى يتمثل وجوده بإيعاز منها، أو كذلك علاقة الجندى المنضبط مع الجيش الذى يخدم فيه – كل هذه العلاقات ذات المحتوى المتغير بشكل لانهائى يمكن مع ذلك أن تمتلك من زاوية شكل الاعتبار السيكولوجى نغمة مشتركة سيكون من الضرورى أن نقول عنها أنها دينية>> (الدين،ص٣٨-٣٩). يمكن بكل وضوح التساؤل عن هذه الفئة من التدين التى يعتبرها زيمل نوعًا من ثوابت الوجود الإنسانى على

الرغم من أن تعبيرات التدين متغيرة جدًا تبعا للزمان والمكان. يمكن أن نتساءل أيضا إذا كان التدين، أي واقع التحلي <<بميل ديني>>، يظل معطى دائمًا للوضع الإنساني. من وجهة النظر الأبستمولوجية، يقر زيمل أنه بما أن <<التدين قد ظهر من قبل كمسلمة سرية في كل التفسيرات التي يراد أن تضفي عليه>> يصبح من المناسب بشكل أفضل <<الاعتراف فورًا به كصفة أولية، بالإضافة إلى أنها صفة غير قابلة للاختزال أو النقصان>> (الدين، ١٠٣)، وهو اعتراف لا يعتبر زيمل مخطئـًا فيه تمامًا. إدراك ماهو ديني على مستوى شكلي <<كحالة أساسية غير قابلة للاختزال>> - وهو ما يشكل افتراضا غير قابل للبرهنة من حيث التعريف- له في كل الأحوال ميزة عدم ربط الديني بمعتقدات وشعائر محددة ومن ثم تمييز ما هو ديني، عن طريق تجريده من الأشكال الثقافية والمؤسساتية التي ارتداها عبر التاريخ وتلك التي يرتديها في الوقت الحاضر. يسمح ذلك التفسير لزيمل بتفحص وجود تدين متذبذب أو متأرجح، تدين شارد بلا هدف، يعرف كحالة جذب لا تبرهن مطلقـًا على حب حقيقي بالنسبة للفرد: هناك <<أرواح تقية لا توجه تقواها إلى أي إله، وبالتالي إلى أي من هذه الأشكال التي تمثل الموضوع النقي الخاص لهذه التقوى؛ وعليه فإن التدين هو طبيعة دينية بلا دين>> (الدين، ص٤٠). على الرغم من أننا نلاحظ اليوم عملية سلب وإضعاف للتنظيم المؤسساتي وكذلك حالة من التشتت الثقافي للدين بالإضافة إلى أن المنظور الاجتماعي الديني يتميز بشكل متزايد بإضعاف للقوة الاجتماعية لمؤسسات الإيمان أكثر من كونه تعبيرا عن أزمة يعاني منها الإيمان نفسه، إلا أن التمييز القطعي الواضح بين التدين والدين يبدو صالحًا حتى لو كان تناول ومعالجة ذلك يتسم بالصعوبة. ذلك التحليل يسمح بشكل خاص أن يؤخذ في الاعتبار واقع أن كل مظاهر التدين لا تؤدي بالضرورة إلى الدين: ليس فقط لأن التدين يمكن أن يكون محملا بأنواع مختلفة من مجالات الوجود حسب ما يعتقد زيمل، ومن ثم فهو يوجد في السياسة، في الحياة الاجتماعية، في الحياة الفنية أو في أي حياة أخرى دون أن يعني ذلك أنه عبارة عن <<دين

دنيوى>>، لكن أيضا لأن التدين يمكن ألا يستقر داخل مضامين ويظل مائعًا. <<التقوى التى هى بشكل ما التدين فى حالة الميوعة "السيولة"، كما يشير زيمل، لا يحتاج إلى بلوغ حالة التماسك وصلابة السلوك تجاه الآلهة، أى الوصول إلى حالة الدين>> (الدين،ص٤٠).على الرغم من أن التدين يتمتع <<بإمكانية أن يضع فى مواجهته عالمًا غيريًا objectal هو الذى يقوم بتشكيله>>، أى <<عالم الدين>>، إلا أن التدين <<فى حد ذاته حالة بلا موضوع أو إنه إيقاع للنبض الداخلى>> (الدين،ص٤٤). إنه حالة بلا موضوع لكن عبر مسيرته وعبر تنوع المضامين التى يقدمها للعالم يقدم موضوعات و<<يتعارض بالتالى مع نفسه، عالم الدين فى مواجهة موضوع الدين>> (الدين،ص١٨).

إذا كان التدين حالة أولية "بديهية"، حالة بلا موضوع، تتبقى وفقا لزيمل، ثلاثة عناصر ربما تؤكد بشكل أكثر على صياغة دينية للعالم، داعية الإنسان إلى الوجود فى <<نغمة دينية>>: <<العناصر التى تتعلق بسلوك الإنسان فى مواجهة الطبيعة الخارجية، فى مواجهة المصير، ومواجهة العالم الإنسانى المحيط به>> ثمة عناصر للحياة تتسم بشكل ما بطابع دينى حسب ما يعتقد زيمل. العناصر الثلاثة التى سبق الإشارة إليها ستصبح بالنسبة لزيمل أكثر أهمية من غيرها. لكن بقوله "ربما" ، يضفى زيمل على الفور نوعًا من النسبية على تأكيده هذا. فيما يتعلق بسلوك الإنسان فى مواجهة الطبيعة، يلاحظ زيمل بالتالى أنه من الضرورى أن تكون بعض المقولات (الفئات) الدينية قد وجدت بالفعل حتى يظهر الإنسان علاقته بالطبيعة بطريقة دينية. أما فيما يتعلق بالمصير، إذا كان يستطيع أن يأخذ <<مسارًا غير دينى تمامًا>> (الدين،ص٢٣)، إلا أنه يبدو للإنسان وفقــًا لتكوينه <<أنه مهيأ لاستقبال الطبع الدينى>> (الدين،ص٢٤). لماذا ؟ لأن المصير، عبر ما هو دينى – أى هذا الشعور بالخضوع لتأثير شيء خارج عنه – يقبل ويخضع، أيا كان الخلاف حول ذلك، لشعور يعود إلى ذاته. أما بالنسبة إلى المجتمع، فإن زيمل مثله مثل دوركهايم، لكن دون أن يجعل منه العنصر التفسيرى

للدين، يعترف بأنه يمكن للمجتمع أن يلهم الفرد مشاعر دينية: <<هذا الخشوع والخضوع الذى يعترف الإنسان الورع التقى بأنه واجب يدين به إلى الله بكل ما هو عليه وكل ما يملكه، يرى فيه مصدرًا لوجوده وقوته، يجعله ينتقل إلى إطار علاقة الفرد مع الجماعة>> (الدين،ص٣٤). إن شعور اعتماد الفرد على المجتمع هو الذى يبدو لزيمل حاسمًا فى <<هذا التشابه المثير للفضول الذى يوجد فى سلوك الفرد تجاه الألوهية، وسلوكه تجاه الجماعة الاجتماعية>> (الدين،ص٣٣). الصلة التى توجد من حيث الشكل بين الحياة الاجتماعية والحياة الدينية تكمن حسب رأى زيمل فى التناقض الوجدانى ذاته للكائن البشرى، من واقع أن الإنسان يبرهن على رغبته فى الحرية بنفس قدر رغبته فى الاعتماد والتبعية، إنه يرغب فى أن يكون كلا وفى الوقت نفسه جزءًا من كل.

العطاء كواقعة اجتماعية <<المهيأ لاستقبال ونقل الذبذبة الدينية>> (الدين،ص٣٦)، وبشكل خاص الحب والوحدة اللذان يساهمان فى تحديد هوية حالة الظواهر الاجتماعية والظواهر الدينية. العلاقة الملازمة لمفهوم وحدة الجماعة <<المستعدة للتشكل الديني>>، هى التمثيل المثالى لغياب التنافس والصراع بين أفرادها. << بناء الوحدة الاجتماعية يولد رد فعل دينيا>> (الدين،ص٦٥) لأن <<فكرة أن العالم هو وحدة (...)، مهما بلغ التفكير فى أنها مطلقة ولا يشاركها أى شيء آخر فى هذه الصفة المطلقة، تتمحور نحو كائن مكتف ذاتيًا نسميه الله>> (الدين،ص٩٢). بالنسبة لزيمل، توجد بلا جدال بعض عناصر الحياة الاجتماعية مهيأة جيدًا بشكل خاص لصياغة دينية، لكن زيمل لا يختزل التدين إلى أى من هذه العناصر كما أنه لا يستخلص منها أية استنتاجات بصدد أصل المشاعر الدينية. يؤكد زيمل فقط على أن <<الإنسان يحتاج إلى الدين لكى يخفف من عدم الاتحاد بين رغباته وإشباعها، بين ذلك الذى عليه أن يفعله وبين ما يفعله بالفعل، بين مفهومه المثالى عن العالم وبين الواقع>> (الدين،ص١٣٣)، وذلك، كما يقول زيمل فى نص نشره عام ١٨٩٥، حتى <<لا يترك وجوده الشخصى يسقط فى تمزق داخلى غير قابل للشفاء>>[19].

يشدد زيمل على الدين باعتباره <<تلاقيًا وتداخلاً للمتناقضات>> coincidentia oppositorum، ذلك التناقض الذى يحتل مكانة عالية عند نيقولا دى كوس Nicolas de Cuse (القرن الخامس عشر). <<إن الاتجاهات المتضادة وغير المتوافقة للروح تجد الهدوء والحل لتناقضاتها فى السلوك الديني>>، التدين يدخل على <<الوحدة معنى أكثر عمقًا>>. الدين هو استحواذ وليس اقتناء، ملك وليس احتواء. بالنسبة لزيمل، البؤس تمامًا مثل الرخاء يخلق الآلهة، الفقر مثل الثراء يولد الشعور بالتدين. إذا كان من المؤكد <<وهذا واقع أكيد، إن كثيرًا من البشر لن يسجدوا على الإطلاق أمام الصليب، إذا كانوا لا يفتقدون كل ثروات الحياة>> (الدين،ص١٣١)، فمن الصحيح تمامًا كذلك أن <<الدين يتدفق أيضًا بامتلاء كبير من الروح التى لم يعد لديها مكان لإشباع سعادتها، تلقى هذه الروح بنفسها فى اللانهاية، إذا أمكن قول ذلك، حتى تعيد لنفسها السعادة المفتقدة>> (الدين،ص١٣٢). يمكن للدين أن يعطى معنى للثراء تمامًا كما يمكن له أن يعطى معنى للفقر، من هنا فهو غير قابل للاختزال إلى إضفاء الشرعية على الواحد أو إضفاء الشرعية على الآخر.

ماذا يعنى الإيمان ؟

إن تأملات زيمل حول الإيمان مثيرة للاهتمام إذا أخذنا فى الاعتبار أنه فى الوقت نفسه الذى تتحول فيه تحليلات الظواهر الدينية المعاصرة أكثر فأكثر من تركيز البحث فى مضمون المعتقدات إلى طرق وأشكال الإيمان. من ناحية أخرى، يتحدث زيمل عن Glaubigkeit، أى عن ميل أو نزوع طبيعى لدى الإنسان نحو الإيمان، عن جدارة أو أهلية إيمانية وهو ما يشير بوضوح إلى انتقال محتويات الإيمان إلى الاعتقاد. لقد فهم زيمل أنه <<إذا كان الإنسان الدينى يعلن: إننى أومن بالله، فإنه لا يستهدف شيئًا آخر هنا

غير طريقة معينة للاحتفاظ بوجوده كحقيقة<< (الدين،ص٤٥). الإيمان ليس معرفة، إنه <<حالة الروح، بالطبع منسوبة إلى ما هو خارج عنها، لكن مع الاحتفاظ بهذه المرجعية كصفة داخلية لها<< (الدين،ص٤٧). المؤمن يؤمن بالله كما نؤمن بشخص ما، هكذا يقول زيمل: لكن الإيمان بشخص ما لا يعنى الإيمان بوجوده، ولا بشيء محدد يرتبط به، إن ذلك يعنى <<ميل الفرد بأكمله تجاه الآخر>>: <<هكذا حال الطفل بالنسبة لوالدية، المرؤوس تجاه من يرأسه، الصديق تجاه الصديق، العاشق تجاه المعشوق، التابع تجاه الأمير<< (الدين،ص٤٦) مثل هذا الإيمان الذى يقاوم الشكوك الأكثر ثباتـًا يظهر بوضوح عدم أهلية ذلك الذى يؤمن به. الإيمان فى منظور زيمل هو بشكل ما أن تمتلك الثقة، الثقة المطلقة التى لا تتزعزع.

مع الإيمان بالله، <<تتحلل عملية الإيمان بفرد ما من الصلة بهذا الفرد إلى مقابل اجتماعى، إنه ينتج موضوعه بنفسه بما فى ذلك مضمون هذا الموضوع أيضا<< (الدين،ص٥١). <<الإيمان بالله هو على وجه التحديد الحالة التى تبدأ من الذات لتتجه خارج النفس، تاركة موضوعها الإمبيريقى وقياسها النسبى، منتجة موضوعها بنفسها فقط ومضخمة هذا الموضوع بصورة ما حتى المطلق<< (الدين،ص٤٦-٤٧). لهذا يعتقد زيمل أن <<الله هو بشكل جيد موضوع الإيمان<<، هذا هو الإيمان فى الحالة النقية الخالصة، فى حالة الذروة، فوق كل مضمون. إن البحث الذى يدور حول الله لا يدور حول موضوع معين <<لكن مثل هذا البحث يحمل فى حد ذاته الهدف منه<< (الدين،ص٥٣). (<<الله كهدف فى حد ذاته، هكذا يكتب زيمل مرة أخرى، هو على وجه الدقة هدف البحث عن ذاته أيضًا<<). من هذا المنظور، فإن الانتماء إلى مضامين محددة لإيمان ما باعتبارها الأصل فى الاعتقاد تمثل أهمية أقل من الإيمان الذى ينتج موضوع إيمانه بنفسه. من هنا فإن المؤمنين لا يتميزون عن أولئك الذين لا يؤمنون ببعض ما تتضمنه العقيدة التى يؤمنون بها، لكنهم يختلفون عنهم <<بشكل من الوجود الداخلى<<، <<بحالة الروح نفسها<<. الإيمان الدينى هو إذن << أمر

واقع>> وليس <<مجرد انعكاس لأمر واقع>> (الدين،ص١١٧). يعيد زيمل إلى ديناميكية الإيمان منطقها الخاص دون أن يبحث عن تفسير لهذه الديناميكية بشيء خارجي، الإيمان نفسه يبدو له كاستعداد خاص من الفرد الذي ينتج مستقبلا موضوعًا خاصًا كهدف مطلق لمنطقه الخاص. هذا الإضفاء للموضوعية على الاستعداد الإيماني في هذا الشكل أو ذاك من الألوهية كصورة للمطلق الذي يرجع إليه سلوك من الثقة هي أيضا ثقة مطلقة، يتطلب بالتأكيد أن يوضع في منظور تاريخي لأن إضفاء الموضوعية هذا يمكن أن يتم أو لا يتم، وإذا ماتم فإنه يستطيع أن يرتدي أشكالا متنوعة جدا. الطريقة الصورية التي يتناول بها زيمل هذه المسألة تسمح ببساطة، وليست هذه أقل مزاياها الكاشفة، بألا تحدد الإيمان على مستوى التحليل، وفقا لهذا الشيء أو ذاك من مضامينه. على غرار دوركهايم الذي يشير إلى أن المؤمن هو <<إنسان يستطيع تحقيق المزيد>>، يلاحظ زيمل أن الإيمان بذات إلهية يولد قوة وهدوءًا لدى الذات المؤمنة: عندما يضع المؤمن قواه خارجه، فإنه يعود ليستعيدها بكثافة أكبر (الدين،ص ١١٧).

بالنسبة لزيمل، مع <<العملية التمثيلية التي يصبح بها الله تعبيرا عن وحدة الأشياء>>، يدفع البشر نحو المطلق صفات مثل الحب، العدالة، الرأفة والطيبة: من خلال تمثيل الله، يدرك الإنسان هذه الصفات في حالتها النقية الخالصة، لهذا يقال أيضا أن الله ليست لديه هذه الصفات إنما هو هذه الصفات ذاتها (الدين،ص٩١). إن محتويات الإيمان، وهو ما يسمى <<مفردات الإيمان>>، تستمد وجودها بالتالي من معطيات الوجود في العالم. يمكن القول أن زيمل مثله مثل فيورباخ Feuerbach، يمارس اختزالا أنثروبولوجيا للدين، لكن على العكس من فيورباخ، لا يرى زيمل في ذلك جوهر الاغتراب ذاته. على العكس من ذلك، فإن من طبيعة هذه الحياة وفقا لزيمل <<أن تتموضع على شكل المطلق>>: <<بهذا الشكل تنزع الحياة أشكالها، بشكل ما، من الوقائع الاجتماعية (كما في مجالات أخرى من مجالات الحياة) حتى تصل إلى الحالة المطلقة عن طريق التعالي – متلقية

بذلك أيضا الإمكانية المستمرة لإظهار قدرتها على العودة إلى الوقائع الأرضية المرتبطـــة بـــذلك، بتكريسها وإبرازها وبالتصويب عليها كما يقال فى صميم القلب>> (الدين،ص ٩٩).

الحياة الدينية وأشكال التنشئة الاجتماعية

لا يتناول زيمل موضوع الدين فى كتابه *السوسيولوجيا* إلا بشكل ثانوى. مع ذلك فإن الأمثلة القليلة التى يقدمها تظهر النتيجة التى يمكن استنتاجها من فحص أشكال الطابع الاجتماعى لدراسة الدين. الحياة الدينية مثلها مثل الاعتبارات الأخرى للحياة الاجتماعية، لا تنجو من <<التحديد الكمى للجماعة>> الذى درسه زيمل فى الفصل الثانى من كتابه «السوسيولوجيا": العدد البسيط للأفراد يحدد أيضا أشكال الحياة الجماعية فى الدين. هكذا يشير زيمل إلى الجماعات الصغيرة فى المسيحية البدائية التى تشكلت حول <<التجربة الذاتية للعلاقة المباشرة مع المسيح>>؛ <<إن انتشارها وتوسعها إلى حلقات كبيرة فكك من الرابطة التى كانت تحافظ على وحدتها، تلك الرابطة التى ترتكز إلى حد كبير على حالة استبعادهم ومعارضتهم من جانب الحلقات الأكثر اتساعًا>> (سوسيولوجيا،ص ٨٣). إن انتشار المسيحية فى جميع أرجاء الدولة قد عدل تماما، كما يشير زيمل، من <<طابعها السوسيولوجي، بالقدر نفسه الذى عدل فيه من مضمونها السيكولوجي>>: لم تتمكن المسيحية بتحولها إلى دين للجموع مدعوم من الدولة، أن تتحول بشكل عميق سواء فى بنيانها الاجتماعى – وهو ما يسمى بالعبور من الطائفة إلى الكنيسة – ولا فى مضامينها العقائدية. واقع أن تتحول المسيحية إلى جماعة أكثر عددًا يستتبع موضعة (إضفاء الموضوعية) ونفى الصفة الشخصانية عنها، وبشكل خاص تدعيم دور القانون. <<إن العلاقات بين الفرد والفرد والتى تشكل المبدأ الحيوى للحلقة الصغيرة لا

تتوافق مع مدى وبرودة المعايير الموضوعية والمجردة التى بدونها لا يمكن للجماعة الكبيرة أن تبقى وتستمر>> (سوسيولوجيا،ص٩٠). بمعارضته لنمطين كبيرين من التكوين الجماعى الذى يوجد فى مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية (بشكل خاص فى مجال السياسة والدين)، يلتحق زيمل، دون أن يسمى ذلك، بمعارضة النمط المثالى عند فيبر عن *الكنيسة والطائفة*[20]: <<وفقًا للمبدأ القائل أن كل ما هو ليس خارجيا بشكل صريح إذن فهو داخلى، وهو ما يعارض المبدأ الآخر – كل ما هو ليس داخليا بشكل صريح إذن فهو خارجى>> (سوسيولوجيا،ص٣٩٩). الكنيسة التى تسعى إلى احتواء الإنسانية جمعاء والتى تجعل من كل فرد مجرد رقم افتراضى داخل جماعته، تطبق المبدأ الأول: <<كل من ليس فى الخارج فهو فى الداخل>>. أما بالنسبة إلى الطائفة، مثلها مثل المجتمع السرى، فهى تقابل مبدأ <<كل من ليس فى الداخل فهو فى الخارج>>، وهو ما يعنى أن <<كل أولئك الذين لم ينخرطوا صراحة يصبحون فى الوقت نفسه مستبعدين بشكل صريح>> (سوسيولوجيا،ص ٣٩٩).

تقدم سوسيولوجيا المجتمع السرى التى طورها زيمل فى الفصل الخامس من كتابه "سوسيولوجيا" بالتالى إمكانيات مهمة لدراسة الظاهرة الطائفية. إن معظم إشارات زيمل حول خصوصيات المجتمع السرى تطبق بشكل جيد على النمط السوسيولوجى للطائفة، ونرى بهذا الصدد بشكل جيد إلى أى حد يقترب نهج زيمل عندما يدرس شكلا خاصًا من أشكال الحياة الاجتماعية من النهج الخاص بفيبر عندما يطبق مفهوم النموذج أو النمط المثالى عند دراسة الطائفة باعتبارها شكلا خاصًا من أشكال التجمع الدينى (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). المجتمع السرى كشكل من أشكال التنشئة الاجتماعية يرتكز على ثقة قوية متبادلة بين الأعضاء ويولد، بحكم ضرورات السرية، بعض الانفصال عن البيئة الاجتماعية المحيطة. الانفصال عن المجتمع فى هذه الحالة، ليس عبارة عن مجرد تقرير واقع فقط، إنما هو قيمة أيضًا: <<تحدث العزلة فى المجتمع السرى لأنه لا يريد مشاركة

الآخرين فى عمل مشترك، لأنه يرغب فى جعل أعضائه يشعرون بأنهم متفوقون>> (سوسيولوجيا،ص٣٩٥). إن الخروج عن الأعراف التى يجسدها المجتمع السرى بالنظر إلى قيم ومعايير المجتمع المحيط تعوض بواسطة تعارضات حاسمة تتمثل فى أن تماسك الجماعة يعادل <<استبعاد البيئة والمحيط الاجتماعى>>. بهذا المعنى يقول زيمل أن الإفراط فى الحرية التى تمثل الانتماء إلى المجتمع السرى يجب أن <<تعوض بإفراط فى الخضوع والولاء>> (سوسيولوجيا،ص٤٠١). المجتمع السرى هو مجتمع تم تكوينه بالكامل، إنه عبارة عن تنشئة اجتماعية إرادية، عليه أن يسهر باستمرار وبلا هوادة على أن أعضاءه يدركون دائما بشكل واضح وقوى أنهم يشكلون مجتمعًا، الواقع الأكيد للتنشئة الاجتماعية يصبح بدءًا من ذلك غاية تقيم فى حد ذاتها: <<التحديدات الصريحة والقاطعة لتكوين جماعة تتدعم وتقوى بطريقة نوعية فى المجتمع السرى>> (سوسيولوجيا،ص٣٩٤). من هنا القيمة الكبرى التى أضفيت على التقاليد والطقوس فى مثل هذا النوع من المجتمعات. <<المجتمع السرى عليه أن يبحث عن خلق نوع من كلية وجودية فى الفئات الخاصة به ؛ كل شىء يلتف حول غايته المحددة بقوة، إنه يبنى إذن نظاما من الصياغات (...) >> (سوسيولوجيا،ص٣٩١). فى الجيش كما فى الجماعة الدينية، يشير زيمل <<تحتل التصميمات، الصياغات والمسارات المحددة مسبقا مكانًا كبيرًا، وهو ما يفسر بشكل عام جدًا واقع أن كلا من النموذجين يلتمس أن يتم إسقاط للإنسان فى كليته، والحياة فى كليتها على خطة أو تصميم معين، كما أن كلا من الاثنين يجمعان قوى ومصالح كبيرة جدًا من زاوية خاصة لتكوين وحدة منغلقة على نفسها>> (سوسيولوجيا،ص٣٩١). يمارس هذا النوع من المجتمعات <<نوعًا من السلطة المطلقة على أعضائه >>. من هنا أيضًا ظاهرة المركزية التى تمثل شرطًا حيويًا للمجتمع السرى. لكن، حيث إن المجتمع السرى لا يمكن له أن ينعزل تمامًا عن البيئة المحيطة به، توجد فيه <<حلقة من المطلعين جزئيًا تشكل نوعًا من الحاجز بين المجتمع وبين غير المطلعين>>

(سوسيولوجيا،ص ٣٩٧-٣٩٨)، يمارس الأعضاء الظاهرون بالتالى وظيفة الوسيط التى تسمح بالربط فى الوقت نفسه الذى تمارس فيه سلطة الفصل. الطابع الاستبدادى للمجتمع السرى، خصوصا المجتمع ذا النمط العرقى-الدينى، كما يشير زيمل، يسبب نفى أو إسقاط الصفة الشخصية عن أعضائه: <<للنزعة الاستبدادية أيضًا خاصية ملازمة وهى تسوية الأشخاص الخاضعين لهيمنة السلطة>> (سوسيولوجيا،ص ٤٠٣) مع عدم تحمل المسئولية: <<يختفى الفرد بصفته الشخصية وراء صفة العضو المجهول داخل المجموعة إذا أمكن القول، ومع اختفائه تختفى المسئولية التى لايمكن بأى شكل أن ترتبط بكائن يتعذر تحديده من خلال سلوكه الخاص>> (سوسيولوجيا،ص ٤٠٤).

المجتمع السرى مثل الجماعات الدينية من النوع الطائفى، يثير قلق المجتمع المحيط به كما يثير ردود أفعال السلطة السياسية. بداية، يلاحظ زيمل أن <<المجتمع السرى يبدو خطيرًا، ببساطة لأنه سرى>> (سوسيولوجيا،ص٤٠٥) : إن وجود هذا المجتمع ذاته لا تتحمله السلطة المركزية التى ترى فيه خطرًا عليها بكل بساطة. تبدو المجتمعات السرية غالبا بمثابة <<منافس للدولة>> التى تطلق هذا الاسم <<كما يلاحظ ذلك زيمل بدقة، على كل الجماعات السياسية التى تكن لها الكراهية والعداء>> (سوسيولوجيا،ص ٤٠٥). بسحب الأهلية عن الجماعات الدينية المختلفة وأن تطلق عليها ببساطة اسم <<طوائف>> حتى تبرهن على خطورتها قبل أن تقوم بالبحث والتحرى اللازمين واللذين يسمحان بإظهار إذا كانت هذه الجماعات خطيرة بالفعل أم لا، تقوم السلطات العامة اليوم بمراجعة هذا التشخيص الذى قدمه زيمل عن المجتمعات السرية[21] .

إن ملاحظة زيمل التى تشير إلى أن <<المجتمع السرى هو الشكل الاجتماعى المناسب لمضامين تعتبر بشكل ما فى مرحلة الطفولة، مع قابليتها الخاصة للتعرض للإصابات التى تلازم المراحل الأولى من التطور>> (سوسيولوجيا،ص ٣٨٠)، تعتبر أيضا ملاحظة كاشفة تساعد على الدراسة

المعاصرة للظواهر الطائفية. يمكن للمعتقدات الجديدة أن تتسم بميل إلى السرية والاختفاء لأنها ببساطة لازالت فتية فى طور النشء كما أنها غير متماسكة وهشة اجتماعيًا. هذه المعتقدات الجديدة، هذه <<المضامين الوجودية الجديدة>>، تبحث بالتالى عن حماية نفسها من السلطة القائمة عن طريق السرية والاختفاء. كذلك يشير زيمل إلى أن <<الطموحات والقوى الاجتماعية المهددة من القوى الجديدة تتسم بنزعة نحو الالتجاء إلى السرية>> (سوسيولوجيا،ص٣٨٠). فى تعبير آخر، يمكن لمعتقدات قديمة أن تفضل أيضا هذا الشكل من التنشئة الاجتماعية بمجرد أن تشعر بأنها مهددة أو أنها تتعرض لفقد قوتها (ألا يظهر هذا الواقع l'Opus Dei فى العالم الكاثوليكى؟). يمثل المجتمع السرى شكلا من التنشئة الاجتماعية (السلوك الاجتماعي) يتلاءم بشكل خاص مع مرحلة انتقالية، سواء كانت مرحلة هبوط أو مرحلة صعود. إذا كان من المعتاد فى المجال الدينى الإشارة إلى أن <<الطائفة>> يمكن أن تصبح <<كنيسة>> – هكذا كان مصير المسيحية ذاتها –، من الهام أيضا الإشارة مع زيمل إلى أن <<الكنيسة>> يمكن أن تتحول وتصبح <<طائفة>> خصوصًا عندما تكشف بشكل أكثر عن المنطق القائل بأن <<من ليس خارج الكنيسة فهو داخلها>>.

يشير زيمل إلى أن وجود الخصم هو شيء ضرورى بدرجة كبيرة لتماسك جماعة ما، وهو ما يعنى أيضا أن <<الانتصار الكامل لجماعة ما على أعدائها ليس دائمًا شيئًا سعيدًا بالمعنى السوسيولوجى للكلمة>>. هكذا كان الأمر فيما يتعلق بالبروتستانتية التى يتمثل طابعها الأساسى بوضوح فى <<الاحتجاج والاعتراض>> كما يقول زيمل، لم يكن من المفيد لتماسكها ولوحدتها على الإطلاق <<ألا يكون لديها هرطقات بالفعل>> (سوسيولوجيا،ص ٣٢٧). أما فيما يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية فإن <<وجود الهرطقة والحرب التى شنت عليها قد دعمت بلا شك من الشعور بالوحدة >> داخل صفوفها. إن الأزمة تشكل بالتالى عاملا للتماسك الاجتماعى.

المرونة والليونة فى المواقف تشكل جزءًا من العناصر التى تساعد جماعة ما على الحفاظ على ذاتها: <<من المهم تقرير أن ديمومة المبدأ الكنسى تتحقق أيضًا بواسطة تقنية الجمود المتعذر قهره إلا بواسطة المرونة اللانهائية. حفاظ الكنيسة على ذاتها يبقى دائمًا على درجة من التجريد بحيث يمكن لها أن تلجأ إلى هذا الشكل أو ذاك>> (سوسيولوجيا،ص ٥٩١). عامل آخر يشجع على حفاظ جماعة ما على ذاتها يتمثل فى وجود رمز مادى يدل على تماسكها، حتى لو كان هذا الرمز قد دمر. بدءًا من مثال الأهمية السوسيولوجية لمعبد صهيون Sion عند اليهود والنتائج الخاصة بتدميره، يستنتج زيمل :<<أن تدمير الرمز الخاص بجماعة يتفاعل إذن بطريقتين للحفاظ على الجماعة : تدمير حين تكون الأفعال المتبادلة لتماسك العناصر ضعيفة فى حد ذاتها بالفعل، تدعيم عندما تكون هذه الأفعال قوية بدرجة كافية بحد ذاتها بحيث تستطيع إحلال الرمز القابل للفقدان بصورة ذات طابع مثالى وروحانى>> (سوسيولوجيا،ص ٥٢٠).

تجسيد منظمة ما فى مكان يوفر وظيفة مهمة حسب ما يعتقد زيمل: <<المنظمات الكبرى بطبيعتها فى حاجة إلى نقطة مركزية فى الفضاء؛ ذلك أنها لا تستطيع الحياة دون خضوع وامتثال تراتبى، وبشكل عام على القيادة أن تمتلك مكان إقامة ثابتًا حتى تحتفظ برعيتها تحت سلطتها، ومن ناحية أخرى كى يمكن لهذه الرعية أن تعرف دائما أين تجد قائدها>> (سوسيولوجيا،ص٦٢٣). لكن حيازة موقع رئيسى فى الفضاء والتجسد فيه يؤدى إلى مخاطرة النزعة المحلية إذا ما أصبح إضفاء الطابع الفردى على المكان مفرطا. لهذا السبب يستشهد زيمل بروما كمثال على <<الاتحاد الرائع بين الموقع المحلى وتجاوز المحلية>> (سوسيولوجيا،ص٦٢٣) : <<الكنيسة بوجودها فى روما أصبح لها مقر ثابت بالفعل مع كل المزايا التى يقدمها واقع أن السلطة موجودة دائمًا، الاستمرارية المجسدة مرئية، وكذلك تأمين مركزية أعمالها ومؤسساتها الخاصة ؛ لكنها ليست مجبرة على أن تدفع ثمن كل الصعوبات والعوائق الأخرى الناتجة عن تحديد وجود السلطة فى

موقع معين، ذلك أن روما ليست بموقع خاص إذا أمكن قول ذلك. إن مدى اتساع المصائر والرهانات التى استثمرت عليها جعلت من تأثيرها النفسى والاجتماعى يمتد إلى ما وراء تثبيتها فى مكان محدد، على الرغم من أن هذا المكان يقدم للكنيسة مع ذلك دقة هذا التثبيت أيضًا>> (سوسيولوجيا، ص ٦٢٢-٦٢٣).

فى عبارة أخرى، تجمع روما باعتبارها نقطة مركزية للكاثوليكية، مميزات تحديد المكان والعالمية فى نفس الوقت: مميزات الانتماء إلى مكان، لكن مميزات عدم الانغلاق في هذا المكان المشار إليه، حسبما يرى زيمل، إن الكنيسة على عكس الدولة التى تعلن احتكارها لأرض ما، هى من حيث المبدأ لا مكانية: إنها ترفض كل تحديد محلى (انظر سوسيولوجيا،ص ٦٠٢-٦٠٤).

لكن العلاقة بين الدين والمكان علاقة معقدة، وكما يلاحظ زيمل، فإن الانتقال نفسه، أى واقع أن تعبر من مكان إلى آخر دون توقف هو عامل وحدة بالنسبة لجماعة دينية، إنه يساهم فى تجنب <<الانغلاق الذاتى لكل كنيسة خورنية paroisse>>. مستشهدًا بقوافل الجوسبل gospel-cars لطوائف المعمدانيين فى أمريكا الشمالية، يلاحظ زيمل أن <<هذه الحركية فى الخدمة الإلهية من الضرورى أن تكون مناسبة للدعاية، لأنها تشعر المؤمنين المنتشرين فى كل الأرجاء أنهم ليسوا فى مواقع متقدمة معزولة ومفقودة وأنهم ينتمون إلى كل موحد يتم الحفاظ على تماسكه عبر صلات تعمل بشكل مستمر>> (سوسيولوجيا،ص ٦٥٨). يمكن هنا أخذ تحليلات زيمل لدراسة التطورات الحالية للبروتستانتية الإنجيلية كدين للهداية يقتلع الأفراد من بيئتهم لكى يدخلهم فى شبكات للتضامن الإيمانى متعدية الأوطان. ثمة مغزى بهذا الخصوص يتمثل فى استخدام وسائل الإعلام الواسعة الانتشار *mass media* على المستوى العالمى من قبل المبشرين الإنجليكيين. أما فيما يتعلق بحركة العنصرة (pentecôtisme) التى تمفصل المحلى مع العالمى وتشكل مثالا على

ما يطلق عليه اسم عولمة المحلى Glocalisation، فإن تحليل زيمل الخاص بالعلاقة مع المكان يمكن أن يطبق هنا أيضًا[22].

تعتبر تدوينات زيمل عن تقسيم العمل الدينى وطقوس رسامة رجال الكنيسة، كما لاحظ ذلك جان سيجيه Jean Séguy [23]، ذات أهمية كبيرة كذلك. إن الرسامة تخلق التأهيل الخاص للوظيفة التى تستدعى لأدائها <<ليس لأن طبيعة من يتولى هذا المنصب قد حبته هو وحده بهذه الوظيفة العليا التى أوكلت إليه (على الرغم من أن ذلك يمكن أن يلعب دورًا أيضًا، كما يشكل بعض الفرق بين أولئك الذين يتم قبولهم)، ولا بالرهان على وجود أو غياب نداء باطنى سابق – لكن، لأن مراسم تقلد الوظيفة تنقل الروح إليها. الله يعطى أيضا من يدعوه للقيام بوظيفة ما السبب الذى يصاحبها – هذا المبدأ يتحقق هنا بالشكل الأكثر راديكالية من خلال هذين الاعتبارين: عدم القدرة السابقة والقدرة اللاحقة، التى تخلقها <<الوظيفة">> (سوسيولوجيا، ص ٢٦٤). نلتقى هنا بالتعريف الفيبرى للهالة الخاصة بالوظيفة "كاريزمية الوظيفة– Amtscharisma" وبشكل أكثر عمومية، كل ما يتعلق بدور طقوس المؤسسة فى البناء الاجتماعى للسلطة.

بعض الاعتبارات الزيملية للتاريخ المقارن للأديان

بالنسبة للأشكال المختلفة التى اتخذتها الهيمنة، يتناول زيمل ما يسميه <<الحرية المتناقضة للتبعية فى حالة الهيمنة المتعددة>>، كما لم يغب عن زيمل أن يطبق تأملاته على الدين ملاحظًا أن الإيمان بتعدد الآلهة يسمح للمؤمنين بحرية أكبر من حالة الإيمان بإله واحد لأنه يتيح للمؤمن <<التخلى عن الإله غير القادر أو الذى يتعذر الوصول إليه، والتوجه إلى إله آخر>>: <<بالقدر الذى تكون فيه الذات قادرة على اختيار معين على الأقل من بين

السلطات التى تهيمن عليها، فإنها تكتسب بعض الاستقلالية تجاه كل سلطة من هذه السلطات، بل إن الذات ربما تصل حتى إلى اكتساب هذه الاستقلالية تجاه كل ما يبدو لها أنه لا يزال محرمًا عندما يتجمع القدر نفسه من التبعية الدينية الصارمة إذا جاز القول فى تمثيل وحيد لله >> (سوسيولوجيا، ٢٠٤). إن الولع بالقديسين فى الديانة الكاثوليكية يقدم إلى المؤمن حسبما يرى زيمل عرضًا من هذا النوع. لكن تعدد الآلهة يقدم أيضًا <<التشرذم الدينى لجماعة المؤمنين>>. من هنا، ولهذا السبب <<فإن أفول تعدد الآلهة عند العرب قد أدى إلى وجود الله، وهو المفهوم العام للإله بامتياز إذا أمكن قول ذلك>> (سوسيولوجيا،ص ٤٧٣).

أما بالنسبة للإله المسيحى، فإنه << أول من نشر دائرته على أولئك الذين يؤمنون به وعلى الذين لا يؤمنون به >> (الدين،ص ٩٤). على الرغم من أن الأديان المحلية الخاصة هى أديان متسامحة، بمعنى أن كل إله لا يخص إلا المؤمنين به فقط، إلا أن المؤمنين بهذه الأديان لا يشعرون أنهم منزعجون من واقع أن آخرين يؤمنون بآلهة مختلفة، المسيحية دين غير متسامح بمعنى أنها تعتبر أن <<الإيمان بإله آخر يعنى تحريضًا ضدها>>، بما أن المسيحيين يعتبرون أن إلههم هو أيضا إله اللامؤمنين أو المؤمنين بدين آخر غير دينهم. بهذا المعنى، يعتبر زيمل أن <<القول الشهير "من ليس معى فهو ضدى" يمثل أحد أكبر الصياغات فى التاريخ العالمى فيما يخص علم اجتماع الدين>> (الدين،ص ٩٤). لكن إذا كانت المسيحية غير متسامحة بسبب نزعتها العالمية نفسها، إلا أنها على العكس من الديانات المحلية الخاصة، متسامحة بالنسبة لما يتعلق بالطرق المختلفة التى تؤدى إلى الإلــــه الواحد نفسه، المسيحية <<يمكن أن تتقبل سجلا غير قابل للمقارنة لأنشطـــة رائعة منسوبة إلى الله وللحالات الباطنية>> (الدين،ص ٩٥). المسيحية تفتح الطريق أمام علاقات متنوعة بشكل لانهائى بين الأفراد وماهو إلهى.

عند دراسته لما أسماه <<تداخل الدوائر الاجتماعية>>، لم يغفل زيمل أن يأخذ فى الاعتبار الدين الذى يختلط أو الذى لا يختلط مع مصالح اجتماعية أخرى: سياسية، ثقافية، اقتصادية... يتناول زيمل هنا مسألة العلاقات بين الدين/السياسة، الدين/الإثنية... باختصار كل الحالات الكثيرة. التى يتداخل فيها الدين مع روابط اجتماعية أخرى ويعمل على تقويتها، وعلى إضفاء القداسة عليها. التمييز بين السياسى والدينى يمكن أن يسهل الاتحاد السياسى. هكذا يلاحظ زيمل أن الاتحاد السياسى لإنجلترا وأيرلندا عام ١٧٠٧ لم يكن ممكنًا إلا على أساس الفصل بين الدين والسياسة: <<الميزة التى كان يتمتع بها كلا الجانبين كونت دولة واحدة ترتبط بالاحتفاظ بالكنيستين>> هكذا يؤكد زيمل الذى يستشهد بالمثل التقليدى السائد المتعلق بهذين البلدين: they could preserve harmony only by agreeing to differ (يمكنهم أن يحافظوا على تجانسهم فقط عبر اتفاقهم على أن يختلفوا). لكن بالنظر إلى كل التفاعلات الممكنة بين الدين والروابط الاجتماعية المختلفة، يشير زيمل بشكل خاص إلى نتائج نمط الدين الخاص – المسيحية <<فى معناها الأكثر نقاء>> تقدم حسب رأيه حالة مثالية – حيث <<يتحرر الشعور الدينى من الدعم الناتج عن انخراطه فى كل تعقيدات الروابط الاجتماعية>>، ويقتصر على <<الروح الفردية ومسئولياتها>> (سوسيولوجيا،ص ٤٢٨). إن الطابع الفردى للمسيحية هو الذى أتاح لها <<أن تنتشر وتمتد عبر كل تنوعات الجماعات الوطنية والمحلية>>، وبالتالى أن يجعل منها دينًا ذا مسعى عالمى. فى الوقت نفسه، <<فإن الوعى الذى حمله المسيحى بسبب انتمائه إلى كنيسة داخل جماعة ما، مهما كان الطابع والواجبات التى تفرضها هذه الكنيسة عليه، قد ولد فيه بدون أدنى شك شعورا بالأمان والإرادة الفردية>> (سوسيولوجيا،ص ٤٢٨). دون الحديث عن إضفاء الطابع الدنيوى بمعنى استقلالية الدوائر الدنيوية بالنسبة إلى الدين، يشير زيمل بالأحرى إلى استقلالية الدين بالنظر إلى الدوائر الدنيوية، يبدو نمط الدين الفردى أمام زيمل <<مجسدًا للشعور الدينى الأكثر عمقا>> الشعور الذى <<يسمح للفرد

بأن تتصل دائرة اهتماماته الدينية مع كل أنواع الدوائر التى لا تجمع أفرادها مضامين أخرى مشتركة>>.

عندما يتحدث زيمل عن مرونة الأشكال الاجتماعية التى تسمح باستمرار معارضتها لقوى مضادة أو معاكسة فى الوقت نفسه الذى تحتفظ فيه بعناصرها الأساسية، يقيم المقارنة التقليدية بين الكاثوليكية والبروتستانتية، الأولى تستوعب الانشقاق من أجل أن تقلل منه بأفضل شكل، الثانية تتفرق إلى انشقاقات متنوعة: <<تسمح طرق الرهبنة الكاثوليكية «للاندفاع والحماسة الصوفية أو المتعصبة" التى تتجسد هنا كما فى جميع الأديان بإعطاء دروس حرة لا تشكل خطرًا على الكنيسة، وذلك بأن تتمثلها تمامًا – بينما فى البروتستانتية، حيث كان عدم التسامح المذهبى فى فترات معينة أكبر كثيرًا، فإن أمثال هؤلاء غالبًا ما ينشقون وينفصلون عن الكنيسة>> (سوسيولوجيا،ص ٣٢٤).

الدين والفن

بداية، يمثل كل من الفن والدين بالنسبة لزيمل صياغتين للعالم لكل منهما منطقها الخاص: <<يمكن فهم العالم دينيًا أو فنيًا، يمكن كذلك أن ندركه عمليًا أو علميًا: إن المحتويات نفسها هى التى تكون فى كل مرة، تحت تصنيف آخر، عالما غير قابل للمقارنة فى وحدته>> (TC, 160). هذا البناء المتنوع للعالم يظل غير كامل فى محاولته استيعاب كل مناحى الحياة، كل صياغة من هذه الصياغات قادرة على إحداث ذبذبات ومضامين لدى الصياغات الأخرى. هكذا تنسج العلاقات بين الدين والفن : على الرغم من أنه لا يوجد بين هاتين الفئتين شيء يمكن أن يفعلاه معًا، إلا أن كلا منهما تعبر <<بنفسها، ووفقًا لمصطلحاتها الخاصة عن الوجود بكليته>> (TC, 160)، الدين والفن يلتقيان ويغذى كل منهما الآخر فى نفس الوقت الذى يتميزان فيه ويختلفان بطبيعتهما. هذا يعنى بالتأكيد أيضا أن العلاقات بين الدين والفن هى علاقات صراع كما أنها تدخل فى علاقات تنافسية أيضًا.

بالإضافة إلى ذلك، يرى زيمل أن هذه هى الحالة التى يلتقى فيها الدين مع الفن <<السلوك الدينى والسلوك الفنى لهما كصفة مشتركة الخاصية التالية: الواحد كما الآخر يسقط موضوعه فيما وراء كل واقع مباشر، وذلك كى يقرب هذا الواقع إلينا بشكل أفضل مما نقدر عليه فى الواقع المباشر>> (TC, 147). وفقا لزيمل، جوهر الفن يتمثل فى تجميع المتناقضات، إن فيرنر جيفارت Wener Gephart على حق عندما يشير إلى أن <<الفن يبدو فى وظيفته كتعويض عن الوحدة المفقودة>>[24]. فى هذا الصدد يلتقى الفن بوظيفة الدين. السلوك الدينى مثله مثل السلوك الفنى، عبارة عن شعور أو عاطفة اختبرت من قبل الفرد فى أعماق ذاته: << من هنا، عندما يدرك المؤمن، من مجرد وجوده البسيط أنه يتوحد مع ربه، أو عندما يعى الفنان المولع بالفن من خلال عمله هذا ضرورته الداخلية الخاصة – فإن ذلك لم يعد مجرد خصوصية فردية تتجسد فى هذا العمل، إنها عبارة عن طبقات عميقة داخل الإنسان تتفاعل لتحرك كل "الأنا" لديه، لكن مثل العامل الذى يؤثر فى قانون طبيعى وكمغزى أنطولوجى ذى طابع لا شخصى، تاركين خلفهما وضعيتها المتفردة. كذلك فإننى أرى فى ذلك الهوية الصريحة الواضحة الأكثر عمقًا التى بدءًا منها يقدم الدين فى كل مكان كمبشر بالفن، وفى كل الأرجاء يبدو الفن كمحبذ ومنبه للحالة الدينية: (...)>> (TC, 149).

مثل الفن، يمكن القول إن الدين عبارة عن تمثيل خالص، لكنه تمثيل يشير إلى ما وراء الواقع المباشر كما أنه يحرض الإنسان بطريقة خاصة. من هنا هذه العلاقة التى يشير إليها زيمل والتى توجد بين الصياغات الدينية والفنية للحياة، يظهر الفن <<كالشىء الآخر للحياة، طريقة للتخلص منها عن طريق نقيضها>>، صياغة تأخذ بالتالى العلاقة المزدوجة مع الواقع الخاص للدين: إبعاد الحقائق الملموسة بدفع الصورة الإلهية إلى العالم الآخر، ثم إعادة مواءمة ذاتية تذهب إلى حد التوحد الصوفى مع هذه الصورة الإلهية. هذا الدياليكتيك الخاص بالبعد والقرب يقرب النشاط الفنى من النشاط الدينى كما يفسر خصوبتهما المتبادلة ويفسر كذلك تداخلاتهما وصراعاتهما. لذلك،

لأن المسيحية كما يرى زيمل قد نجحت فى التعبير عبر توتر توفيقى عن هذا الدياليكتيك الخاص بالبعد والقرب من الله، فإن الفن يبدو أمامها <<منافسًا غير مجد بل غير مقبول>> (TC, 150)

لم يكتف زيمل بتأملاته العامة حول الفن والدين بل إنه يحلل كذلك ليس فقط الأبعاد الفنية للشعور الدينى، إنما يحلل كذلك الأبعاد الدينية للتعبير الفنى. فى الحالة الأولى، يشير زيمل إلى الإسهامات الفنية للمسيحية بإشارته بطريقة متباينة وبالعلاقة مع الفن القديم، إلى اعتبارين أساسيين حول فن الأيقونات المسيحية: أهمية العلاقة مع الآخر وموضوع المعاناة. بتحليله لأحد الشخصيات الكبرى فى الميثولوجيا المسيحية التى ألهمت الفنانين بشكل خاص: صورة السيدة مريم بالنسبة للطفل، يرى زيمل فى ذلك ظهورًا لأشكال جديدة، الأشكال التى <<تسمح بإضفاء الأهمية القصوى على تمثيل الفرد، تحديدًا بسبب العلاقة التى يمكن أن يقيمها مع فرد آخر>> (TC, 153). إن ما يفصل الميثولوجيا المسيحية عن الميثولوجيا القديمة هو أن <<كل شخصية خاصة تدخل هنا فى علاقة أساسية مع الآخرين الذين بهم تتحدد أهميتها>> (TC, 153). <<لذا لماذا أصبح الرسم أيضا صفة مميزة للفن المسيحى مثله مثل فن النحت فى فنون العصور القديمة، ذلك لأنه يقدم الأشكال الضرورية لعرض العلاقات القائمة بين شخصيات متعددة، بينما النحت يعرض الشخصية المتفردة المكتفية بذاتها>> (١٥٣). يشير زيمل إلى أن من بين المضامين الجديـــدة التـــى يدين بها الفن للمسيحية، هناك المعاناة، ذلك أنه << بالنسبة للمسيحية، على العكس من الشخصيات الإغريقية، المعاناة هى ذلك الشعور الذى لا يصاحبه حزن أو حداد، قليلة بحيث ترغب أو تستطيع أن تقلل من آلامها الرهيبة>>. <<تكتسب المعاناة طابعًا روحيًّا بشعور يزيل الاكتئاب والبشاعة، يخلق منه قيمة جديدة، يخلق مهمة عليه أن ينجزها. لقد اكتشفت المسيحية بالتالى القيمة الجمالية للمعاناة وقدمت لأهميتها الدينية اللغة المرئية>> (١٥٩).

يقدم زيمل بشكل خاص فى دراسته عن رامبرانت Rembrandt مثالا عن الأبعاد الدينية للنشاط الفنى. الشخصيات التى رسمها رامبرانت لا تجسد أى مضمون ديني، هكذا يشرح زيمل، <<إنها شخصيات دينية>>[25]. ما هو جدير بالملاحظة فى اعمال رامبرانت كما يرى زيمل هو أنه قد نجح فى رسم الفردية والتدين فى خصوصيتهما، التدين كعمق للحياة الفردية. نجد هنا ما هو أساسى فى التحليل الزيملى بصدد الظاهرة الدينية: بداية، الدين بالنسبة إلى زيمل عبارة عن طابع فردى، بداية هو تدين ورحمة. إذا كان رامبرانت نادرًا ما يرسم الإله الأب، فذلك كما يقول زيمل، <<لأن الله نفسه ليس تقيا ورعًا>>، التقوى صفة إنسانية وليست بصفة إلهية، الدين هو أحد وجوه الطابع الإنسانى. <<الدين ليس إلهًا داخليًا، ليس أكثر من إله خارج الإنسان الذى يعطى لتدين شخصياته تبايناتها التى لاتقارن>>، هكذا يقول زيمل : إن رامبرانت لا يرسم شخصيات تعبر عن تدين نابع من داخلها أو من خارجها، إنه يرسم التدين كحالة فردية. ذلك أن الشخصيات من حيث كونها شخصيات تعبر فى حد ذاتها عن نفسها تمامًا، لذا فإن شخصيات رامبرانت هى شخصيات دينية، وليس لأنها تركت للتعرض لغزو عنصر غريب عن فرديتها. إن تفسير زيمل لأعمال رامبرانت يقدم قراءة متوافقة مع تحليله للتدين كبعد مكون فى علاقة الإنسان مع العالم. إن شخصيات رامبرانت هى بطبيعة الحال شخصيات دينية كما الضوء فى لوحاته: <<إن الضوء فى لوحات رامبرانت هو ضوء دينى إذا أمكن القول وذلك لكونه حقيقة طبيعية، تماما بمثل ما أن شخصياته عبارة عن حقيقة روحية>> (رامبرانت،١٧٣ص). هذا الشكل للدين كطابع فردى أوصل زيمل إلى ملاحظة أساسية تتسم بحداثة تثير الفضول: يقول زيمل، مع رامبرانت <<لم يعد الأفراد فى عالم دينى موضوعي؛ إنهم ذاتيًا دينيون فى عالم محايد موضوعيًا>> (٨٢). إنهم دينيون فى عالم بلا سحر، فى مجتمع دهرى دنيوى: الدين لم يعد بعدا موضوعيًا للمجتمع، إنما هو بعد ذاتى للفردية. بهذا، يمكن القول أن رامبرانت هو فنان ورسام الحداثة الدينية.

استنتاج

الكثير من المؤلفين يشيرون اليوم عن حق إلى حداثة زيمل[26]. زيمل العالم الاجتماعى المناهض للنمذجة هو الذى أشار بشكل خاص إلى تناقض الحداثة ذاتها، لقد أزال زيمل فى الواقع الغموض والسحر عن النهج السوسيولوجي نفسه وذلك بإظهاره نسبية فكرة المجتمع ذاتها. بشدة اهتمامه بمدى التغيرات فى طريقة الحياة وطريقة الشعور بالأشياء التى دفعت إلى إضفاء الطابع النقدى على كل الأنشطة والعلاقات الاجتماعية، قام زيمل متحليا بكثير من نفاذ النظر بوصف وضع الإنسان الحديث: إنسان ضجر، غير مبالٍ تجاه كل الأشياء لكنه يهتم بكل شيء، فردى وميال للجماعة، حركى وشارد ضال، مثل الغريب فى عالم اجتماعى حيث كل المضامين تصبح نسبوية عبر إضفاء الطابع الكمى عليها. إنسان يحقق تنشئته الاجتماعية عبر أشكال عديدة، لكنه لا يختزل نفسه إلى أى منها لأنه يتصف دائما بأنه اجتماعى ولا اجتماعى فى نفس الوقت. يربط زيمل عملية التفردية individuation بزيادة عدد الدوائر (المجالات) الاجتماعية التى يشترك فيها الفرد. من هذا التقرير يستخلص باتريك واتير Patrick Watier فى دراسته عن مفهوم الفرد عند زيمل [27]، استنتاجًا مثيرًا للاهتمام وهو أن الفرد فى المجتمع الحديث غير قابل للتعيين أو التحديد بمكان ثابت، كما أن الانتماءات المتعددة أصبحت أكثر فأكثر ممكنة بجانب أن التنشئة الاجتماعية التى يتم اختيارها تتزايد على حساب الانتماءات التقليدية. <<جورج زيمل أو الحداثة كمغامرة>> كما يعنون بدقة دانيلو مارتوشيلى Danilo Martuccelli الفصل الذى خصصه لزيمل فى كتابه "سوسيولوجيا الحداثة" (Sociologie de la modernité)[28]. فى الواقع، يمكن القول أن زيمل قد فهم جيدًا أن الحداثة، فى منطقها الأساسى، قد انفتحت بشكل راديكالى على اللايقين وليس على مستقبل يدعمه تقدم مضمون. إن زيمل هو العالم الاجتماعى الذى يفصل أكثر من غيره التحليل السوسيولوجى عن كل فلسفة للتاريخ وعن كل ميتافيزيقا للتقدم. يقطع زيمل صلته جذريًا مع تطلعات علماء الاجتماع الذين

يقولون بمعنى للتغيير الاجتماعى والذين يرغبون فى إصلاح المجتمع. تستوعب نزعة زيمل اللاأدرية مجمل العقائد الأخروية الخاصة بالعالم الدنيوى (العلمانية): بما أنه قد تجاوز الشعور بخيبة الأمل في السياسة، لذا فإنه لم يهتم إلا قليلا بهذا البعد من الحياة الاجتماعية. المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان وعالمه، بين التطلعات والآمال وتحققها الفعلى لا يمكن أن تكون تامة وكاملة، التوتر غير قابل للاختزال كما أن الوضع فى المجتمع نفسه هو دائما وبلا انقطاع عبارة عن اتحاد وبناء، تفكك وهدم (انظر، دياليكتيك وضع الانتقال كرمز للوصل والباب كرمز للفصل فى النص المنشور عام ١٩٠٩: "*الجسر والباب*"). لأن زيمل يرسم حالة فقدان الشعور الموحد للحياة، للكلية المستحيلة، لذا يبدو لنا أنه ما بعد حداثى أكثر من كونه حديثا. أكثر حداثة يعنى بالنسبة لنا أن الحداثة الفائقة هى حداثة بلا أوهام، حداثة زال عنها السحر، حداثة ذات صبغة راديكالية لأنها جردت سحرها من الأساطير، حداثة دفنت الشعور الموحد للحياة ولا تبحث عن إعادة إحيائه تحت أشكال دنيوية. إن زيمل أكثر حداثة بالنسبة لنا فى تحليلاته للوضع الحداثى كوضع لتحولات أساسية فى العلاقة مع المكان والزمان: فى فهمه للحداثة من خلال الحركة – التى يدركها بشكل خاص فى أعمال النحت عند رودان – الحراك، صعوبة التجسد فى نزعة تاريخانية، واقع أن تحلم فى التو واللحظة. لا يقينية الإنسان الحديث تحث على <<البحث فى الإثارة، فى الولع الحسى، فى الأنشطة الخارجية المتجددة دائمًا، عن رضاء لحظى مؤقت>>؛ إنها تولد <<هوس السفر والترحال>>. من هنا فقدان و<<غياب الوفاء الخاص فى العصر الحديث فى مجال الذوق، فى الأساليب، فى الآراء وفى العلاقات>>(29). من هذا المنظور، فإن الحداثة كما رأتها جيدا ليليان ديروش جورسيل Lillyane Deroche-Gurcel فى تحليل دقيق وأصيل لموضوع النزعة السوداوية عند زيمل هى << تقلب الفرد فيما يتعلق بالأسلوب، وبشكل أكثر عمومية فيما يخص نمط الحياة>> وضجره، من واقع أن يكون بشكل أساسى لا مباليًا تجاه كل شىء، سلوك تقارنه ليليان

ديروش جورسيل بخيبة الأمل الفيبرية[30]. أما فى كتاب *فى أى مجتمع نعيش اليوم*؟" فإن علماء اجتماع مثل فرانسوا دوبيه François Dubet ودانيلو مارتيلوسى [31] يأخذان فى الاعتبار أزمة التمثيل الموحد للمجتمع – بإشارتهما بشكل خاص إلى أن متطلبات العمل الاجتماعى فى هذا التمثيل قد أصبحت <<الأخلاق>> المعبرة عن فكرة المجتمع – كما يعتبران أن <<المجتمع هو كل اجتماعى بشكل أقل من كونه ديناميكية، أو من كونه إنتاجًا ذاتيًا>>، إنه << النتيجة الاتفاقية لتركيب من التوترات والاختبارات الموضوعية>>، إنهما شديدا الاتفاق مع تحليلات زيمل على الرغم من انهما لا يستلهمان أفكار زيمل على الإطلاق.

هذه الحداثة الفائقة عند زيمل نجدها أيضا فى مقاربته للواقع الدينى. بداية لأن زيمل قد خرج بعزم من النزعة العلموية والنزعة السوسيولوجيوية scientisme et sociologisme، تلك النزعة التى ترى أن الدين مجرد ظاهرة متبقية من الماضى لا يلبث العلم والمجتمع أن يمتصاها مع مرور الزمن، العلم على مستوى المعرفة، والمجتمع وفقا لنظام الحياة الاجتماعية. إن زيمل مع إدراكه أن الدين هو ظاهرة إنسانية تمامًا، إلا أنه يعيد إليه عمقه ويسمح بفهم أفضل لظاهرة إعادة إحيائه المستمر عبر التاريخ وتنوع الثقافات. مقاربة زيمل تفتح آفاقًا لفهم ما هو دينى سوسيولوجيا، بينما يبدو بشكل يتناقص ويتضاءل أكثر فأكثر إنه منافس للعلم أو لعلمنة المجتمعات، على الرغم من انبعاث الأصولية وتصاعد النزعات المتعصبة. ثم بعد ذلك، بتفضيل المدخل القائل بالتدين على ذلك القائل بالدين المؤسسى والعقائدى، يبدو المدخل الزيملى مناسبًا لحقبة زمنية، مثل الحقبة التى نعيش فيها حاليا حيث تنظم الظواهر الدينية وتدار بدرجة أقل إلى حد كبير من قبل المؤسسات التى تسعى إلى تأطير الدين ونشره ثقافيًا بشكل أكثر. كما أن المجتمع يتشكل ويتفكك بلا كلل وباستمرار عبر العديد من الأفعال المتبادلة بين الأفراد، تتكون الظواهر الدينية وتتفكك عبر كل أنواع الخبرات والتجارب التى توجد بشكل أو آخر ضمن شبكات العلاقات. فى النهاية، إن اهتمام زيمل نفسه

بأشكال التنشئة الاجتماعية ذاتها يمثل فائدة كبرى لدراسة الطريقة التى ينسج بها الرجال والنساء علاقات بالنظر إلى مضامين دينية. إذا كان الموضوع السوسيولوجى تمامًا والذى نعتقد أنه يمكن أن ندرس الظواهر الدينية بشكل خاص بدءا منه[32] هو الموضوع الخاص بالصياغات الاجتماعية، أى الطريقة التى ينسج بها الأفراد علاقات مع واحد أو أكثر من الشخصيات الكاريزمية، فإن منظور زيمل الذى يتقاطع مع منظور فيبر، يصبح ذا خصوبة كشفية كبيرة فى سوسيولوجيا الأديان.

مراجع الفصل الرابع

1- :

عمد زيمل بروتستانتيًا، والده كان كاثوليكيا وأمه بروتستانتية .ترك زيمل الكنيسة البروتستانتية عند نهاية حياته أثناء الحرب العالمية الأولى.

2- Dans son ouvrage, Die Zerstôrung der Vernunft (La destruction de la raison), publié en 1954.

3- Georg Simmel, « Besprechung von : Benjamin Kidd. Soziale evolution. Jena 1895", in Archives für soziale Gesetzgebung und Statistik, 8/1895, p. 510, texte cite par Heinz Jûrgen Dahme dans sa contribution : « Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenchaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tônnis und Max Weber", in Simmel und die frûhen Soziologen. Nâhe und Distanz zu Durkheim, Tônnis und Max Weber, herausgegeben von Oththein Rammstadt, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, p. 253.

4- In Buch des Dankes an Georg Simmel, Briefe Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburtstag am 1. Mai 1958, herausgegeben von Kurt Gassen und Michael Landmann, Berlin, duncker & Humblot, 1958, p. 289.

5-

فى العديد من النواحى، تذكر علاقة زيمل بالدين بعلاقة راينر ريلكه: رفض للدين المؤسسى، عقائد إيمانية، لكن انفتاح على فكرة الله و الشعور الدينى.

6- Georg Simmel, Lebebsanschauung. Vier metaphysiche Kapital, Mûnichen und Lzipzig, Duncker & Humblot (1918), 1922, 2e éd., p. 109.

7- Heinz-Jûrgrn Dahme, op. cit., p. 253. Dahme fait toujours reference ici au texte de Simmel de 1895, cité note 1, page 112 du présent chapitre.

8- Otthein Rammstedt, « Durkheim, Weber et, furtivement, simmel. Réflexion sur une étude comparée », in Monique Hirschhorn et Jaques Coenen-Huther (sous la dir. De) , Durkheim, Weber. Vers la fin des malentendus ?, Paris, L`Harmattan, 1994, p. 30.

9- Sur les rapports ambivalents de Max Weber à Georg Simmel, cf. les contributions de Birgittea Nedelmann et de Johannes Weiss rassemblées dans Simmel und die frûhen Soziologen. Nâhe und Distanz zu Durkheim, Tônnies und Maw Weber, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, suhrkamp Verlag, 1988, p. 11-63.

10- :

حدثت القطيعة بين الرجلين بعد أن قام دوركهايم بحذف مقاطع أثارت غضبه من مقالة قبل زيمل أن ينشرها فى مجلة "الحولية السوسيولوجية". بعد ذلك كان العرض الذى قدمه دوركهايم لأعمال زيمل يقترب من حدود <<الهجاء>> حسب ما يقول

اوتهاين رامستاد الذى اصيب بالدهشة بسبب عدم سعى دوركهايم ولا زيمل إلى إقامة حوار فكرى حقيقى لتحقيق فهم أفضل فيما بينهما:

cf. Otthein Rammstedt, ibib, p. 29—30

11- John E. Craig, « Maurice Halbwachs à Strasbourg », Revue française de sociologie, XX, 1979, p. 286.

12- :

ظل ريمون آرون مع ذلك متحفظا للغاية تجاه سوسيولوجيا زيمل. لم يدرج آرون زيمل بين مؤسسى علم الاجتماع الذين قدمهم فى كتاب <<مراحل الفكر الاجتماعي>> (١٩٦٧)، على الرغم من أن روبرت نيسبيه كرس مكانًا كبيرًا لزيمل فى كتابه "التقاليد السوسيولوجية" الذى ظهر فى نفس الفترة تقريبا

Robert A. Nisbet, (« The Sociological Trdition » 1966)

13- Comme le souligne Patrick Watier à la fin de sa « Postface » (p. 178-181) à la religion, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, Circé, 1998.

14- Georg Simmel, Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Une étude d'épistémologie (1907, 3e ed.), introduction et traduction de l'allemand par Raymond Boudon, Paris, PUF, 1984, p. 57.

15- L'indication « Soc » suivie d'un nombre renvoie à Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation, trad. De l'allemand par Liliane

Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, 1999. La première édition de cette œuvre date de 1908. La traduction française, qui n'inclut pas les variantes et l'apparat critique de l'édition allemande, repose sur le texte de l'édition critique établie par O. Rammstedt et parue chez Suhrkamp en 1992.

16- :

الفعل المتبادل للعديد من الأفراد والذى يشكل المجتمع، <<يتولد دائما من غرائز معينة أو بالنظر إلى أهداف معينة>> هكذا يحدد زيمل، هذه الأفعال لا توجد فى حد ذاتها. الغرائز التى تحث إلى الفعل المتبادل هى بالتأكيد متنوعة للغاية : <<الغرائز الجنسية، الدينية أو ببساطة الغرائز المشاركة، أهداف الدفاع أو الهجوم، اللعب أو اقتناء الثروات، المساعدة أو التعليم، وكذلك عدد لانهائى من أشياء أخرى ، كل ذلك يجعل الإنسان يدخل فى علاقات حياتية مع الآخر، تدفعه إلى الفعل، مع، من أجل، أو ضد الآخر، فى ظل ظروف ذات علاقة مع الآخر، أى أنه يمارس تأثيرات على الآخر ويخضع لتأثيرات الآخر كذلك>> (Soc, 43).

17-

هنا وفى المقاطع التالية نشير إلى مجلد الدين "La religion" بالرمز « R »، وهو المجلد الذى ترجمه فيليب إفيرنيل مع مقدمة لباتريك واتاير. .

« La religion », trad. Philippe Ivernel, « postface » de Patrick Watier, Paris, Circé, 1998.

يتضمن هذا المجلد ثلاثة نصوص لزيمل عن الدين: النص الرئيسى، "الدين" (من صفحة ٧ إلى صفحة ١٠٦)

كذلك ترجمة الطبعة المزودة لعام ١٩١٢ من

Die Religion (1[er] édition 1906) ; le texte produit sous le titre « La religion du point de vue de la théorie de la connaissance (p. 107-121) date de 1902 et celui traduit sous le titre de « La religion et les contrastes de la vie » (p. 123- 134) de 1904-1905.

18- :

من منظور ينتمي إلى تحليلات كل من انتوني جيدينز، اولريش بيك وآلان توران عن الحداثة، نميز هنا الحداثة التي تعرف بأنها <<الحركة بالإضافة إلى اليقينات الحداثية>> وما بعد الحداثة التي تعرف بأنها <<الحركة مع عدم اليقين>>. ما بعد الحداثة ابعد من أن تمثل مرحلة تالية للحداثة، بل على العكس إنها بمثابة تجذير وتثوير للحداثة حيث إزالة الغموض والسحر عن الحداثة يفرغ هو نفسه من محتواه الأسطوري. انظر بهذا الصدد :

Cf. Jean-Paul Willaime, « Religion, individualization of meaning and the social bond », in Secularization and Social Integration, Paper in honor of Karl Dobbelaere (edited by Rudi Laermans, Bryan Wilson et Jaak Billiet), Leuven, Leuven University Press, 1998, p. 261-275.

19-Il s'agit du texte cite par Heinz-Jûrgen Dahme, p. 253 de son étude « Der Verlust des Fortschritsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tônnies und Max weber », cf. la reference page 112, note 1.

20- :

لا يلتحق زيمل هنا بماكس فيبر فقط، إنما يلتقى كذلك مع أرنست تروليتش الذى يعترف بدين تجاه زيمل عندما أعد طوبوغرافيته عن الكنيسة/الطائفة:

Ernst Troeltsch, « Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912).

<<كما هو الحال فى كل الأنحاء، نجد هنا أيضا فى خلفية أبحاثى المفهوم الزيملى للسوسيولوجيا كعلم للعلاقات الصورية للبنى والهياكل الخاصة بالأنواع المختلفة للجماعات>>

(Die Soziallehren der christlivhen Kirchen und Gruppen, 2. Neudruck de rim Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, erschienenen Ausgabe, Aalen, Scientia Verlag, 1965, p. 364, n. 164).

21- Cf. Françoise Champion et Martine Cohen (sous la dir. de), Sectes et démocratie, Paris, Seuil, 1999, ainsi que Francis Messner (sous la dir. de), Les « sectes » et le droit en France, Paris, PUF, 1999.

22- :

لقد طورنا تحليلا أوليا حول هذه الاعتبارات المتعلقة بالحداثة الدينية الحالية في:

« Le pentecôtisme : countours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel » (Archives de sciences sociales des religions, t. 105, 1999) et « Protestantisme et globalisation. Le développement international du protestantisme de conversion », in Jean-Pierre Bastian, Françoise

Champion, Kathy Rousselet (sous la dir. de), L'internationalisation du religieux : mutations, enjeux, limites, Paris, L'Harmattan, 2001.

23- Jean Séguy, « Aux enfance de la sociologie des religions : Georg Simmel », Archives de sociologie des religions, 9e année, n° 17, janvier-juin 1964, p. 9.

24- Werner Gephart, « Georg Simmels Bild der Moderne », Berliner journal für Soziologie, 1993, Heft 2, p. 184. Une version française de ce texte est parue dans Sociétés, n° 37, en 1992.

25- Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch (1916), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1958, p. 149.

26- :

بشكل خاص ريمون بودون، فيما يتعلق بالإبستمولوجية الزيميلية، انظر :

(cf. en particulier sa substantielle introduction à la traduction, par ses soins, de Les problèmes de la philosophie de l'histoire, Paris, PUF, 1984) et Liliyane Deroche-Gurcel en ce qui concerne la sociologie de l'art (cf. Simmel et la modernité, Paris, PHF, 1997).

27- Patrick Watier, « L'individu dans la sociologie de Georg Simmel », Sociétés, n° 37, 1992, p. 282-283.

28- Danilo Martuccelli, Sociologies de la modernité, Paris, Gallimard, 199, p. 375.

29- Georg Simmel, Philosophie de l'Argent (1[er] éd., 1900 ; 2[e] éd., 1907), Paris, PUF, 1987, p. 623.

30- Op. cit., p. 240 et p. 222. Lilyane Deroche-Gurcel souligne notamment deux caractéristiques de la condition moderne qui rapprochent le blasement propre à l'homme moderne…

تشير ليليان ديروش بشكل خاص إلى صفتين مميزتين للوضع الحداثى الذى يضجع ويزعج الحالة الخاصة بالإنسان الحديث، كآبته وسوداويته تجاه ما يسمى "L'acédie" (إحدى الخطايا السبع الكبرى التى تهدد الراهب) : الفضول la curiositas ، <<ذلك الظمأ النهم للمشاهدة لرؤية ذلك الذى يهدر كل يوم من إمكانيات تتجدد دائما>> وعدم الاستقرار L'instabilitas loci, ، واقع عدم الحفاظ على موقع محدد.

31- François Dubet, Danilo Martuccelli, Dans quelle société vivons-nous ?, Paris, Seuil, 1998, Les citations qui suivent sont tirées des conclusions, p. 295-302.

32- Cf. notre étude : « La construction des liens socioreligieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme », in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (sous la dir. de), Le religieux des sociologues, Trajectoires personnelles et débats scientifiques, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 97-108.

* * *

مؤلفات لجورج زيمل:

- Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation (1908), trad. De l'allemand par Lilyane Deroch-Gurcel et Sybille Muller, Pais, PUF, 1999.
- Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie (Herausgegeben von H. J. Helle), Berlin, Duncler & Humblot, 1989.
- Essays on Religion, edited and translated by Horts Jûrgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder, New Haven and London, Yale University Press, 1997.
- La religion, traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, preface de Patrick Watier, Paris, Circé, 1998.
- Rembrandt (1916), trad. Par Sybille Muler, Saulxures, Cicé. 1994.

مؤلفات عن جورج زيمل:

- François Léger, La pensée de Georg Simmel, Contribution à l'histoire des idées en Allemagne au début du XXe siècle, préface de Julien Freund, Paris, Kimé, 1989.
- Otthein Rammstedt et Patrick Watier (sous la dir. de), G. Simmel et les sciences humaines, Paris, Méridiens Klincksieck, 1992.

- Jean Séguy, « Aux enfances de la sociologie des religions : Georg Simmel », Archives de sociologie des religions, 9e année, 1964, n° 17, janvier-juin, p. 5-44.
- Patrick Watier, « Georg Simmel : Religion, sociologie et sociologie de la religion », Archives de sciences sociales des religions, 1996, 93 (janvier_mars), p. 23-50.
- Patrick Watier (sous le dir. de), Georg Simmel, La sociologie et l'expérience du monde moderne, Paris, Klincksiek, 1986.

الفصل الخامس

إميل دوركهايم
Emile Durkheim
(١٩١٧-١٨٥٨)

بين الدين والمقدس

لا يوجد بين علماء الاجتماع <<الكلاسيكيين>> من يستحق صفة <<المؤسس>> أكثر من إميل دوركهايم. كمؤسس لعلم الاجتماع، كان دوركهايم سباقًا عن غيره بمشروعه الخاص: بتأسيس علم الاجتماع كعلم وضعى، علم مستقل فى آن واحد عن فلسفة التاريخ وعن علم النفس. وكمؤسس لهذا العلم كان دوركهايم أول من احتل كرسى علم الاجتماع بجامعة السربون الذى جعل منه أيضا <<مدرسة>> حقيقية رائعة تنتعش بحيوية الأبحاث والتبادل الفكرى عبر مجلة "الحولية السوسيولوجية" (L'Année sociologique) التى أسسها عام ١٨٩٧. نجد ضمن هذه المجموعة الدوركهايمية شخصيات كثيرة من بينها أسماء مثل سيليستين بوجلى Célestin Bouglé، هنرى هوبرت Henri Hubert، رينيه هيرتز René hertz، بول فوكونيه Paul Fauconnet ، لويس جيرنيه Louis Gernet، موريس هالبواش Maurice Halbwachs، فرانسوا سيمياند François Simiand، بول لابى Paul Lapie، جورج دافى Georges Davy وبطبيعة

الحال اسم ابن شقيقته مارسيل موس Marcel Mauss. أخيرًا، وكمؤسس لعلم الاجتماع، حقق دوركهايم دوره هذا عبر التواصل الهائل لأعماله، فى فرنسا كما فى الخارج. لقد غذت أعمال دوركهايم وقدمت باستمرار مادة لعدد كبير من التعليقات، المقالات، الكتب، المؤتمرات والمحاضرات. كما يحدث غالبًا، فإن هذا الصدى الهائل قد شجع أيضًا على وجود تبسيطات واختزالات ساهمت فى تحجر وتصلب الفكر الدوركهايمى وحبسه داخل إطار <<نزعة اجتماعوية sociologisme >> ضيقة. ولسوء الحظ، ، فإن تفسير عمله الكبير "قواعد المنهج السوسيولوجي" بشكل سيئ – وهو التفسير القائل << بتناول ومعالجة الوقائع الاجتماعية كأشياء>> – واعتباره بمثابة دعوة إلى تمثل قوانين المجتمع بقوانين العالم الطبيعى، تم إفقار وإضعاف قيمة قراءة عمل دوركهايم الكبير وتحويل مؤلفه إلى مرتبة الآمر والقائد لعلم الاجتماع الفرنسي. بمعنى معاكس، فإن الوضعية، الشكلية المنهجية، التطورية، الوظيفية، والأخلاقية الدوركهايمية كانت كلها موضوعات للانتقادات الحادة بالتناوب وبشكل كبير. لقد تم اعادة تحديث وإدخال بقايا آثار فلسفة اجتماعية شائخة خلف المفهوم الكلى الشمولى للمجتمع الذى يوجد فى أعمال دوركهايم. من هنا كانت الإشارة إلى طموح علم الاجتماع الدوركهايمى إلى جعل علم الاجتماع علمًا طبيعيًا، لكن فقر المادة الإمبيريقية "التجريبية" لا يمكنها إثارة اهتمام الباحثين اليوم بدرجة كبيرة. هؤلاء الباحثون، هل لديهم شيء يتعلمونه لتطوير علم اجتماع العمل أو علم اجتماع الدين، *لتقسيم العمل الاجتماعى* أو *الأشكال الأولية للحياة الدينية*؟ البعض يشك فى ذلك. <<توجد هنا، هكذا يقدرون أعماله، كتب لمؤرخى علم الاجتماع وللمتخصصين فى أعمال إميل دوركهايم: إنها بمثابة آثار تذكارية فخمة ورائعة، ذات أهمية لا تعوض تاريخيًا، وضعت فى مكانها، إنها كتب ميتة.>> [(1)]. هل ستصبح قراءة أعمال دوركهايم منذ الآن مجرد تمرين إجبارى فى مقررات دراسة علم الاجتماع لا أكثر؟ إن المعلقين الأكثر دقة على أعمال دوركهايم على العكس من ذلك يلتزمون بإظهار ثراء وتعقيد فكر هو فى آن واحد فكر منظر كبير يتحلى

بقدرة كبيرة على الكشف العلمى وفى الوقت نفسه لرجل منخرط بعمق – بطريقة حماسية متأججة وفى الوقت نفسه مضطربة مشتتة – فى قضايا المجتمع فى عصره. الإجابات التى جهد سعى دوركهايم إلى تقديمها والخاصة بالإصلاح الأخلاقي للمجتمع الفرنسي يمكن أن تكون قد شاخت. إن رؤيته عن مجتمع حديث متحرر من طوق الأديان التقليدية، لكنه قادر على الارتفاع إلى قيمة جمعية مثالية جديدة تجعل من الإنسان إلها للإنسان، ومن الشخصية الإنسانية <<شيئًا مقدسًا بل الشيء المقدس بامتياز>> يمكن أن تبدو اليوم كوهم كبير، تمامًا بنفس قدر إيمانه الذى لا يضعف عن دور المدرسة كمكان لإعداد ونشر هذا <<الدين الجديد للإنسان>>. لكن الرهانات النظرية، السياسية والأخلاقية الكامنة في أسس مشروعه العلمي، لا تزال تحتل أهمية معاصرة كبيرة. ذلك إن هذه الرهانات تتعلق بشكل أساسي بطبيعة العلاقة الاجتماعية ومستقبل هذه العلاقة في مجتمع يقوم أساسًا على الأفراد.

دوركهايم وعصره: البحث عن مخرج من <<البرود الأخلاقي الذي يهيمن على سطح حياتنا الجمعية>>(2)

لفهم العلاقة بين هذا التساؤل الرئيسي وبين سوسيولوجيا الدين عند دوركهايم، لابد أن نوضح باختصار مسيرة حياة دوركهايم والتوترات والمصاعب التي اتسمت بها. ولد دوركهايم عام ١٨٥٨ في منطقة ابينال Epinal. أضطر دوركهايم للعمل حتى يوفر متطلبات الحياة لعائلته بعد وفاة والده، بعد فترة شباب اتسمت بالجد ودراسة ثانوية متفوقة، عمل دوركهايم بمهنة التدريس. لاحظ زملاؤه في مدرسة المعلمين العليا Ecole normale supérieure التي التحق بها عام ١٨٧٩، وكان من بينهم برجسون Bergson وبالأخص جوريس Jaurès الذي ارتبط بدوركهايم بعلاقة وثيقة

مدى صرامة تقشفه وشعوره بالواجب وقدرته الاستثنائية على العمل، لكن هل يحتفظ هذا التقشف الشخصى بصلات ما مع الأصول الدينية لدوركهايم ؟ دوركهايم هو نجل وحفيد لحاخامات ، قد ابتعد مبكرا عن جذوره اليهودية كما قدم نفسه بأنه لا أدرى من الناحية الفلسفية، عقلانى وملحد. هذا اليهودى الدنيوى غير المؤمن بيهوديته والذى ربما يكون قد اهتم بالكاثوليكية لفترة ما، هو شاهد كبير على الإنسانية العلمانية للجمهورية الثالثة فى فرنسا. العديد من التعليقات اهتمت بالبحث فى مسيرة دوركهايم الشخصية عن الأسس الدينية لاهتمامه الكبير بالأخلاق والنظر إليها فى نفس الوقت كمصدر ممكن لاهتمامه بالدين كظاهرة اجتماعية[3]. على كل حال، ليس هناك شك فى أن دوركهايم كان موضع تساؤل فى العديد من المرات أثناء حياته بسبب أصوله العائلية والدينية اليهودية[4]. إن دوركهايم – اليهودى، الإنسانى، الجمهورى والعلمانى – عرف منذ نضجه وحتى وفاته عام ١٩١٧، الانتفاضات العنيفة والتساؤلات التى ظهرت فى فترة الأزمة، تأثر بهزيمة عام ١٨٧٠، بالقمع الذى تعرضت له كومونة باريس، بصعود المشاعر القومية الذى هدد تفاقمها مؤسسات الجمهورية، وفى النهاية تأثره الكبير بالحرب العالمية الأولى. لقد التزم طوال حياته بالتفكير والتأمل فى الظروف التى يمكن للجمهورية أن تولد من خلالها والتى تظهر القيم المشتركة التى لا غنى عنها للحياة فى المجتمع. بهذا المعنى سينخرط دوركهايم فى عملية بناء العلمانية (كان عضوا فى فيدرالية الشباب العلمانى) وتعاطف مع أفكار الاشتراكية الإنسانية التى كان يتزعمها جوريس. لكن هذا الرجل الملتزم والمنخرط فى قضايا عصره كان قبل كل شيء رجل علم. لم يدخل دوركهايم على الإطلاق فى دوائر الصراعات السياسية[5].

من خلال نشاطه الجامعى والعلمى نفسه واجه دوركهايم قضايا عصره، بدقة الأستاذ والعالم، لكن كذلك حسب ما يقول جورج دافى Georges Davy بالنزوع النضالى <<كداعية>>[6].

بعد حصوله على شهادة الأجريجاسيون فى الفلسفة عام ١٨٨٢ عمل بالتدريس عدة سنوات بالمدارس الثانوية فى الأقاليم، بعد ذلك حصل على منحة أتاحت له أن يكتشف عمليا تطور العلوم الاجتماعية فى ألمانيا. كان من نتائج هذه التجربة كتابة عدة مقالات ظهرت فى عامى ١٨٨٦ و١٨٨٧ ونشرت فى المجلة الفلسفية *Revue philosophique*. عين فى عام ١٨٨٧ فى منصب أستاذ للتربية والعلوم الاجتماعية بجامعة بوردو، وهو المنصب الذى احتله لمدة خمسة عشر عاما متواصلة حتى تعيينه بباريس عام ١٩٠٢. خلال فترة عمله ببوردو أتم دوركهايم أطروحته لنيل الدكتوراة وكان موضوعها "حول تقسيم العمل الاجتماعي" وقد نشرت هذه الرسالة عام ١٨٩٣ ثم استكملت بعد ذلك – وفقا للتقاليد السائدة فى هذه الفترة– برسالة لاتينية عن مونتيسكيو Montesquieu. خلال هذه الفترة أيضا وضع دوركهايم تدريجيًا ومن خلال محاضراته الجامعية الأسس النظرية والمنهجية لعلمه الاجتماعي. كانت محاضراته بالجامعة تتعلق بموضوع التضامن الاجتماعي، العائلة والصلات الأبوية، الانتحار، بسيكولوجيا القانون والتقاليد، وكذلك الدين : نشرت هذه المحاضرات بعد وفاته وهى تشكل جزءا كاملا من عمل دوركهايم بنفس القدر الذى تمثله الكتب الأربعة التى نشرت أثناء حياته(7). التساؤل الذى احتل قلب هذا الإنتاج العلمى الكثيف، ذو صلة مباشرة بمسألة القلق الذى لا يقبل الفصل بين السياسة والأخلاق عند دوركهايم: هو السؤال الخاص بالوسائل التى تجعل كل قوى المجتمع تنخرط فى عملية بناء العالم الاجتماعى المتسم بالعدل. القضية التى تكمن فى كتاب "*تقسيم العمل الاجتماعي*" من منظور تأثر دوركهايم بشكل واضح بالنزعة التطورية المتفائلة لأوجست كونت Auguste Comte ، هى قبل كل شيء قضية التماسك الاجتماعي. يتساءل دوركهايم، كيف يمكن تفسير أن الفرد الذى أصبح أكثر استقلالية، يعتمد بشكل أكثر على المجتمع؟ ما الذى يخلق الرابطة الاجتماعية بين الأفراد؟ كيف يمكن الحفاظ على هذه الصلات فى مجتمع حديث حيث المثالى الأخلاقى الذى يشترك فيه الأفراد يميل إلى التفكك والتحلل؟ لقد شدد دوركهايم بقوة على محدودية الإشكالية الإرادية

<<للعقد>> كأساس للعلاقة الاجتماعية. لقد وضع دوركهايم أيضا بدقة مذهب النفعية لدى سبنسر موضع تساؤل، ذلك المذهب الذى يرى أن وجود العلاقة الاجتماعية يتدفق من المصلحة التى يجدها الأفراد فى التعاون فيما بينهم. إن التمييز الذى أدخله دوركهايم بين نوعين من التضامن الاجتماعى معروف جيدا: يعارض دوركهايم من ناحية التضامن الميكانيكى للمجتمعات التقليدية الخاضعة للتماثل وارتباط المشاركات الفردية فى الحياة الجماعية؛ ومن ناحية أخرى التضامن العضوى للمجتمعات الحديثة حيث يفرض التكامل بين الأفراد والجماعات التى تقوم بإنجاز مهام متباينة. المجتمعات الأولى تتميز باحتوائها على <<الوعى الجمعي>> الذى يفرض نفسه على كل أعضاء المجتمع كما أنها تعمل وفقا لقانون قمعي. فى المجتمعات الثانية (الحديثة) يترجم الضعف فى الوعى الجمعى بإقامة قانون مرجعي، يصوب بشكل أقل على معاقبة المخالفين ويركز أكثر على إصلاح الضرر الاجتماعى الخاص وعلى وضع نهاية للإخلال بالنظام الذى نتج عن هذا الاضطراب. المسألة الأساسية هى أن دوركهايم يربط مباشرة ومنذ أعماله الأولى، بين العلاقة الاجتماعية والحدود الأخلاقية المتضمنة فى <<القواعد السابقة على العلاقات بين البشر الذين يشكلون مجتمعًا ما>>[8]. هذا المفهوم الأخلاقى للعلاقة الاجتماعية يفترض مقدمًا الوجود المسبق للمجتمع على الفرد. ذلك يستلزم أن <<الحياة الجمعية لم تنتج عن الحياة الفردية لكن "أن" العكس هو الصحيح وأن الثانية (الحياة الفردية) هى التى نتجت عن الأولى (الحياة الاجتماعية>>. الهيمنة الأخلاقية للمجتمع على الفرد –هيمنة تؤسس الصلة الاجتماعية وتعطيها طابعها الموضوعي– موضحة بجلاء فى الصفحات الأولى من كتاب *قواعد المنهج السوسيولوجي*".

<<عندما أدفع بمهمتى كأخ، كزوج أو كمواطن، عندما أنفذ الالتزامات التى تعاقدت عليها، فإننى أؤدى واجباتى التى تحددت بعيدا عنى وعن أفعالي، الواجبات التى تحددت فى القانون وفى الأعراف. على الرغم من أنها متوافقة مع مشاعرى الخاصة وأننى اشعر داخليا بأنها حقيقية، إلا أن هذه العلاقات لا تكشف عن أنها علاقات موضوعية ؛ لأننى لست أنا الذى

صنعتها، إنما تلقيتها من خلال التعليم (...) كذلك، فإن المعتقدات والممارسات الخاصة بالحياة الدينية، وجدها المؤمن عند ولادته؛ إذا كانت موجودة من قبله، فذلك يعنى أنها موجودة خارج عنه. إن نظام الرموز الذى استخدمه للتعبير عن تفكيرى، نظام العملة الذى استخدمه لدفع ديوني، وسائل الإقراض والاعتماد التى استخدمها فى علاقاتى التجارية، الممارسات المتبعة فى مهنتي، الخ، كل ذلك يعمل بشكل مستقل عن الاستخدامات التى أقوم بها. أن تلحق هذه المعتقدات والممارسات الواحدة بعد الأخرى بكل الأعضاء الذين يتكون منهم المجتمع، ذلك يعنى أن ما كان موجودًا فى السابق يمكن أن يتكرر بالنسبة لكل واحد منهم. هكذا إذن ثمة طرق للفعل، للتفكير وللشعور تمثل هذه الخاصية الهائلة التى توجد خارج مجمل الوعى الفردى>>[9].

نرى جيدًا أن ما يتضمنه هذا النص وكذلك نصوص أخرى، قد أدى ببعض المعلقين إلى التشديد بشكل مطلق على <<النزعة السوسيولوجية>> لمؤسس مجلة "الحولية السوسيولوجية" وكذلك على مفهوم الحتمية الناتج من سابقية المجتمع على الفرد. مع ذلك فإن هذه النظرة تغفل أن هذا الإلحاح المتعلق بأسبقية ماهو اجتماعى يندمج دائمًا عند دوركهايم ضمن خلاف مع القدرة الأخلاقية التى يضفيها على الفرد. من هنا فإن الأخلاق لا تختزل إلى القيد الخارجى الذى يمارسه المجتمع على الأفراد. الشعور بالإذعان والإجبار يتغذى أيضا من الارتباط العاطفى والإيجابى بالجماعة الاجتماعية كما أنه يتفتح بشكل خاص من <<ذكاء الأخلاق>>، المتمثل فى القدرة المستقلة للأفراد على أن يتقيدوا بالحدود من تلقاء أنفسهم لكى يؤمنوا حياتهم المشتركة. منذ الصفحات الأولى من كتاب "تقسيم العمل الاجتماعي"، يسجل دوركهايم القلق الذى يشعر به من التهديدات التى يمثلها الاستقلال المتزايد للفرد عن المجتمع وبأنها تشكل عبئًا على استقلاله الشخصي. يسجل دوركهايم فى العديد من المرات ضرورة فرض حدود على قدرة تدخل الدولة وذلك بهدف حماية الحقوق الفردية وكذلك أهمية الجمعيات والاتحادات والمنظمات التى تتيح للأفراد حماية قدرتهم على التنظيم الذاتى فى مواجهة

هذه القوة. <<يلاحظ ف.أ. إسامبير F.A.Isambert ، أن الفرد فى جميع أعمال دوركهايم يحظى باهتمام خاص، لدرجة أن علم الاجتماع الدوركهايمى سيتم تعريفه ليس كعلم للمجتمع، إنما كعلم للعلاقات بين الفرد والمجتمع>>[10]. يبقى أن المجتمع الحديث نفسه هو الذى سمح بتأكيد وجود الفرد: إذن بدءا من التحديدات الاجتماعية التى أتاحت هذا الفتح الكبير يجب على الفرد بالتحديد أن يفكر فى حماية استقلاله[11]. من هذا المنظور يجب قراءة دوركهايم إذا أردنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من المقاربة <<الاختزالية>> الموجهة بشكل خاص إلى سوسيولوجيا الدين عنده.

فى عام ١٩٠٢، عين دوركهايم بباريس وأصبح فى عام ١٩٠٦ أستاذ كرسى علم التربية الذى أنشأه فرديناند بويسون Ferdinand Buisson بجامعة السربون. عام ١٩١٢ هو عام ظهور كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (Formes élémentaires de la vie religieuse)، وهو العمل الرئيسى والأخير. فى عام ١٩١٣، تم إدخال مادة علم الاجتماع رسميا ضمن المواد التى يقوم بتدريسها من موقعه الجامعي. تمثل مجلة الحولية السوسيولوجية التى أسست عام ١٨٩٧ مكانًا مركزيًا للحوار فى العلوم الاجتماعية. ضاعف دوركهايم والفريق الذى يعمل معه من نشر المقالات، والمساهمات فى النقاشات والمراجعات الخاصة بالكتب. توقفت هذه الحياة العلمية الجماعية والثرية مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. انخرط دوركهايم بفاعلية فى النضال ضد الدعاية الألمانية، وكان عليه أن يوقف نشاطه عام ١٩١٦ بسبب مرضه. مات ابن دوركهايم أندريه فى جبهة القتال قبل وقت قليل من موت دوركهايم فى ١٥ نوفمبر عام ١٩١٧.

المقاربات الأولى للدين:

البحث عن تعريف

يعتبر الدين مسألة رئيسية فى التأملات الخاصة بطبيعة العلاقة الاجتماعية وأوضاع التماسك الاجتماعى التى تشكل الخط الرئيسى فى

كتابات دوركهايم. موضوع الدين الذى تم تناوله منذ الكتابات الأولى لدوركهايم أصبح تدريجيا مفتاح إشكاليته المتعلقة بالعلاقة الاجتماعية، إلى الحد الذى أثار رد فعل لدى بعض من مساعديه والعاملين معه وصل إلى درجة الانفعال والسخط [12]. فى الواقع لقد وجد دوركهايم فى الدين الشكل الأولى لهذه الروح المشتركة التى تسبب تماسك كل المجتمع. ذلك أن المجتمع ليس محصلة مجموع الأفراد الذين يحتلون مكانًا معينًا فى ظل ظروف مادية معينة. المجتمع هو <<قبل كل شيء مجموعة من الأفكار، المعتقدات، المشاعر من كل نوع والتى تتحقق بواسطة الأفراد؛ وفى المحل الأول من هذه الأفكار توجد فكرة الأخلاق المثالية التى هى السبب الرئيسى لوجود المجتمع>>[13]. دراسة الدين هى دراسة لظروف تكوين هذه الأخلاق المثالية. ذلك يعنى أيضًا، وبشكل لا ينفصل، طرح التساؤل المتعلق بمستقبل المجتمع عندما تكف هذه الحقيقة الأخلاقية عن التعبير عن نفسها تحت شكل دينى – كما هو الحال فى المجتمع الحديث –. إذن يجب اكتشاف <<هذه القوى الأخلاقية التى لم يتعلم البشر حتى الآن أن يعبروا عنها إلا تحت شكل صور دينية ؛ صور يجب تخليصها من رموزها، وعرضها فى عقلانيتها المجردة>>[14]. دراسة الدين تعنى إذن الرجوع إلى منابع العلاقة الاجتماعية حتى يمكن التفكير بشكل أفضل فى إمكانية إعادة بناء هذه العلاقة فى مجتمع تعلمن (تحول إلى العلمانية).

فى رسالة نشرت عام ١٩٠٧، أعلن دوركهايم عن اكتشافه للدور الرئيسى للدين فى الحياة الاجتماعية باعتباره <<كشفًا>> يرسم، وفقًا لتعبيراته الخاصة <<خطًا فاصلا >> فى تطور تفكيره. يشير دوركهايم إلى هذا الاكتشاف الخاص –حسب تعبيره– بأنه يبرر <<إعادة النظر من جديد>> فى دراساته السابقة التى تمت منذ عام ١٨٩٥. جاءت الفرصة من خلال المقرر الذى يقوم بتدريسه بجامعة بوردو فى ذلك العام، وهى محاضرات لم يعثر على نص مكتوب لها، إنما نشرت بعد ذلك كدراسة بمجلة الحولية السوسيولوجية عام ١٨٩٩ تحت عنوان <<فى تعريف

الظواهر الدينية>> وهى دراسة تعطى مضمون هذه المحاضرات على وجه الاحتمال. قبل <<نقطة تحول>> عام ١٨٩٥، كان دوركهايم قد تناول بالفعل موضوع الدين فى كتاباته. لكن يمكن بأمانة وصدق أن نأخذ المقال المنشور عام ١٨٩٩كنقطة انطلاق للدخول فى قلب تطور تفكيره بهذا الخصوص.

وفقًا للضرورة المنهجية التى صيغت فى كتابه "قواعد المنهج السوسيولوجي" (<<أول خطوة يجب على عالم الاجتماع أن يخطوها هى ضرورة تعريف الأشياء التى يعالجها>>)، يقترح هذا النص وضع تعريف للدين. الاقتراح لم يكن يعنى قول ما هو الدين من حيث هو دين، إنما الرجوع إلى مجموعة من الظواهر التى من الضرورى أن يتم أخذها فى الاعتبار معا لأنها تتسم بصفات مشتركة. هذا التعريف الأولى لم يكن هدفه بالتأكيد التعبير عن جوهر الشىء المحدد. إنه لا يستطيع إلا <<تحديد دائرة الوقائع التى سيمتد إليها البحث، والإشارة إلى ماهية الرموز التى يمكن أن نتعرف بها عليه والتى يتميز بها عن الرموز التى يمكن أن تختلط معها>>[15]، هكذا يكتب دوركهايم. يبدأ دوركهايم عرضه بنقد تعريفات الدين التى ترتكز على المفهوم <<الفوقطبيعي>> (surnaturel) أو على التصنيف <<الإلهى>>، ملاحظا أن عددًا من الأديان لا تخضع بأى حال لهذه المرجعية. كما يلاحظ دوركهايم بهذا الصدد، الاستقلال بين فكرة الله والتمييز -الذى يوجد فى جميع الأديان- بين الأشياء الدنيوية والأشياء المقدسة[16]. لكن تعريف المقدس يجىء هنا بمعنى شكلى جدًا، كما أنه لا يمت إلا بشىء قليل مع ذلك التعريف الذى سيفرض نفسه بعد ذلك فى كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، وهو العمل الرئيسى لدوركهايم والذى ظهر عام ١٩١٢. فى الواقع، إن تعريف المقدس يدخل فى علاقة دائرية مع تعريف الدين الذى يسعى دوركهايم جاهدا إلى تحديده. الأشياء المقدسة هى <<تلك التى قام المجتمع نفسه بإعدادها>>، بينما الأشياء الدنيوية هى <<تلك التى يشكلها كل واحد منا بواسطة معطيات مشاعره وخبرته>>. التعارض الذى يوجد بين الواحد والآخر – تعارض يختلط فيه ذلك الذى يتعلق <<بما هو روحى مع

ذاك الذى يخص ما هو دنيوي>>، أو ذلك المتعلق <<بما هو فردى مع ماهو اجتماعي>> – لا يسمح بحالته هذه أن يعرف الخصوصية <<الدينية>> للظواهر موضع البحث. من ناحية أخرى، يستبعد دوركهايم بوضوح فكرة تعريف الظواهر الدينية بدءا من <<الممارسات المتعلقة بأشياء مقدسة>> (بعبارة أخرى، بدءا من العقيدة أو المذهب): ذلك أن هذه العملية ليست شيئا آخر غير إحلال كلمة (دين) بكلمة أخرى (مقدس)، ويقول دوركهايم أن <<هذا الإحلال لا يضيف فى حد ذاته أى وضوح>>. ما الذى يتيح، بناء على ذلك، معرفة الظواهر الدينية بوصفها <<مجموعة ظواهر غير قابلة للاختزال إلى أى شيء آخر>>؟ الخط الفاصل المتمثل فى تعريف عام ١٨٩٩ هو ذلك الخط الخاص بوجود معتقدات إجبارية، لا يمكن وضعها موضع شك، تلك التى تلهم أولئك الذين يعتنقونها شعورا بالاحترام المطلق. هذه المعتقدات قد صيغت على شكل أساطير وعقائد ويعبر عنها من خلال طقوس وشعائر عملية[17]. يتبقى إذن أن يفسر الدين سوسيولوجيا – بعيدا عن هذا التعريف الوصفى لكل تنظيم ديني– ذلك الشعور الكامن فى أساسه. بتعبير آخر، يجب الأخذ فى الحسبان أصله الاجتماعي. من أين يأتى هذا <<الاحترام>> الذى يهيمن على المؤمنين والذى يلزمهم بعدم الشك فيما يؤمنون به؟ عند هذا الحد، يرسم دوركهايم برنامجا للبحث يشير بوضوح إلى الأصل الاجتماعى لمفهوم المقدس، لكنه لا يقول كذلك شيئا على الإطلاق عن طبيعة ومضمون هذا المقدس. <<القوى التى ينحنى أمامها المؤمن – يكتب دوركهايم – ليست مجرد طاقات فزيائية، مثل تلك التى خلعت على الحواس والخيال؛ إنها عبارة عن قوى اجتماعية. إنها النتاج المباشر للمشاعر الجمعية التى دفعت إلى مستوى أن تكتسى ثوبا ماديا. ما هى هذه المشاعر، ماهى الأسباب الاجتماعية التى أيقظتها والتى حتمت أن تعبر عن نفسها تحت هذا الشكل أو ذاك، نحو أى غايات اجتماعية يستجيب التنظيم الذى يولد بهذا الشكل؟ هذه هى الأسئلة التى يجب أن يتناولها علم الأديان>>[18].

هناك إذن تغير حقيقى من حيث المنظور بين تعريف عام ١٨٩٩ وبين ذلك التعريف الذى ورد فى كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، وسيتمحور هذا التغيير حول تعريف المقدس. هذا الانقطاع سيحد من التفكير فى سوسيولوجيا الدين عند دوركهايم على أنها إعداد مستمر ممتد منذ <<اكتشاف>> عام ١٨٩٥ كما لاحظ ذلك جيدا ف.ا. إسامبير. ربما تشكل فترة ١٨٩٥-١٨٩٩ انعطافا فى مسيرة فكر دوركهايم أدى به إلى وضع الدين فى مركز أداة تحليل المجتمع. لكن التعديلات التدريجية لمفهوم دوركهايم عن المقدس هى التى ستؤدى عبر مسيرته الفكرية بعد ذلك، إلى إعادة تنظيم عميق فى مقاربته المنهجية لدراسة الدين[19].

بناء مفهوم <<المقدس>>: مساهمة المدرسة الدوركهايمية

عدة عوامل ساعدت على إعادة التنظيم وساهمت بشكل حاسم فى ظهور البناء الدوركهايمى بصدد الدين. التأثير الأول والذى أشار إليه دوركهايم نفسه، هو تأثير روبرتسون سميث Robertson Smith والمدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية[20]. يطور روبرتسون سميث فى كتابه عن الأديان السامية[21]، إشكالية المقدس التى تقيم علاقة بين تقديس الأشياء أو الموجودات إلى درجة الألوهية وبين واقع أن هذه الأشياء وهذه الموجودات هى، بما هى عليه، أشياء وموجودات غير نقية، تخضع للمحرمات. إن طابعها <<المقدس>> يأتى من <<التقديس>> التى هى هدف له والذى تنتمى وقائعه إلى الألوهية. لقد أثار هذا المنظور اهتمام دوركهايم بشدة، لكنه لم يلهم مقالته التى نشرها عام ١٨٩٩. لقد نشأ المفهوم الدوركهايمى عن المقدس، إذا جاز القول، عبر التبادل الكثيف الذى تم خلال هذه السنوات داخل المجموعة التى تجمعت حول مجلة الحولية السوسيولوجية L'Année Sociologique. لقد تغذى الفكر الدوركهايمى من هذا التبادل الفكرى، حتى

لو لم يتم ذكر دوركهايم بشكل مباشر. ثمة مساهمتان قد تحققتا من وجهة النظر هذه وتشكلان أهمية كبيرة. تأتى هاتان المساهمتان من جانب كل من هوبيرت وموس Hubert et Mauss ولقد تم نشرهما فى الحولية السوسيولوجية، وهما: <<مقالة حول طبيعة ووظيفة التضحية>> التى نشرت عام ١٨٩٩، و <<موجز لنظرية عامة عن السحر>> التى نشرت عام ١٩٠٤. <<يلاحظ ف. إسامبير، إنه يبدو بوضوح أن دوركهايم لم يكن يستطيع أن يقدم فى دراسته عن "الأشكال الأولية للحياة الدينية" نظرية جديدة عن الدين دون عمل كل من هوبيرت وموس>>. لكن، يضيف إسامبير، <<لا يمكن اعتبار هذه النظرية كاستعارة من تلاميذ دوركهايم. الفكر المتين لنظام دوركهايم ساهم فى الإعدادات النظرية الجزئية عن التضحية، ألمانا "قوى الطبيعة فى الأديان البدائية"، الشعائر والطقوس، وبشكل أكثر عمومية ما يتعلق بالمقدس، وهو ما شكل إطارا إجباريا إلى حد كبير يمكن حسب الآراء التى كانت شائعة وتتردد فى ذلك الوقت، أن نولع بمنطقه أو أن نأسف للقيود التى يفرضها>[22]. تفسر قوة البناء الدوركهايمى بدون شك كذلك بأن المدى الخاص بأعمال أتباعه، وخصوصا أعمال موس، يحتل غالبًا مكانة ثانوية. اليوم نعيد اكتشاف المنظورات الجديدة التى فتحتها طريقة موس أمام علم اجتماع الرموز، الذى ظل كامنًا ومعلقًا بشكل كبير فى أعمال المعلم[23]. لكن لا يمكن فى كل الأحوال، معالجة النظرية الدوركهايمية عن المقدس دون الإشارة إلى بعض المساهمات الحاسمة التى ساهمت بشكل أو آخر، فى أن تأخذ هذه النظرية شكلها المعروف.

يبدأ كتاب "مقالة عن طبيعة ووظيفة القرابين" بإهداء إلى روبرتسون سميث الذى <<وضح على نحو رائع>> <<الطابع الغامض للأشياء المقدسة>>. فى المقارنة التى أقامها روبرتسون سميث بين ماهو مقدس (holy) وبين <<غير النقي>> (unclean)، يتم فى الواقع قراءة الطابع المتناقض بشكل أساسى للأشياء والموضوعات المقدسة، الأشياء النافعة والتى تمثل خطرا وتهديدا فى آن واحد. إقامة اتصال مع هذه الموضوعات وهذه

الكائنات شيء مرغوب فيه بشكل كبير، كما أنه يشكل خطورة هائلة فى الوقت نفسه. حتى يمكن إدراك ذلك، يجب – كما هو الحال بالنسبة لأشياء وكائنات ملوثة غير نقية ومعدية أيضا – إخضاع هذه الأشياء إلى عملية تطهير والعمل على منع العدوى. لقد استنتج كل من موس وهوبيرت كل النتائج من هذه المقارنة بالنسبة للعلاقة الطقوسية مع المقدس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فكرة عدم النقاء. إن دور القربان <<وسيلة للدنيوى للاتصال مع المقدس من خلال ضحية تقوم بدور الوسيط>>[24]، هو أن يجعل من الممكن التجول بين عالمين – عالم المقدس والعالم الدنيوى – عالمان يتجاذبان ويتنافران فى آن واحد. فى نفس الوقت الذى تخلع وتضفى فيه القداسة على المضحى وعلى الضحية، يؤمن القربان إضفاء القداسة على المضحى الذى يسمح له بالدخول دون خطورة إلى العالم المقدس، وإضفاء القداسة التى تقوم بتطهيره وتنقيته (وكذلك المضحي) من القداسة اللا متسامحة فى العالم الدنيوي. هذا المفهوم الديناميكى والدياليكتيكى للتضحية، الذى يدرك باعتباره أداة عملياتية <<لدخول>> و <<لخروج>> المقدس، يسمح بتقديم هذا المقدس كفضاء رمزى يحتوى على مستويات أو درجات متنوعة. كل قطعة من أجزاء القربان – المضحي، من يقوم بالتضحية، والضحية نفسها – يقطع طريقًا منحنيًا يرتفع تدريجيًا نحو نقطة الذروة نحو المقدس حيث يبدأ فى النزول بعد ذلك مرة أخرى نحو الدنيوي: <<كل واحد من الكائنات ومن الأشياء التى تلعب دورًا فى التضحية تظهر كنتيجة لحركة مستمرة، تتتابع فى حالتى الدخول والخروج على انحدارين (ميلين) متعارضين. لكن إذا كانت المنحنيات الموصوفة بهذا الشكل لها الشكل العام نفسه، إلا أنها لا تتمتع بنفس الارتفاع؛ هذا بطبيعة الحال ما يصف الضحية التى تبلغ النقطة الأكثر ارتفاعًا>>[25]. هذا هو الشكل العام. هذا الشكل يتغير إلى حد كبير تبعا للوظائف المختلفة للقربان، سواء كانت عامة أو خاصة، وذلك حسب ما إذا كان المطلوب تقديم قرابين لإضفاء القداسة (تمهيد، رسامة، نذر، الخ.) أو قرابين لنزع القداسة (التطهير، كفارة، الخ.) قرابين

تتم فى سبيل المضحى نفسه أو من أجل شيء يعطى له ذلك الأخير أهمية أو مصلحة خاصة. لا يتم الاحتفاظ بوحدة نظام التضحية (كما يعتقد ذلك ر.سميث) <<لأن كل أنواع التضحية الممكنة قد خرجت من شكل بدائى وبسيط. مثل هذه التضحية لا وجود لها>>. إنها تكمن فى دياليكتيك إضفاء القداسة ذاته وكذلك فى عملية خلع القداسة المتضمنة فى كل أشكال التضحية[26].

لكن ما هى طبيعة المقدس؟ على أى شيء يستند تقسيم العالم إلى "مقدس" و "دنيوي"؟ فى دراستهما "مقدمة فى نظرية السحر"، والتى نشرت عام ١٩٠٤ بمجلة الحولية السوسيولوجية، شرع هوبيرت وموس فى الإجابة على هذا السؤال رابطين تعريف المقدس بتعريف <<ألمانا>> (القوى الخفية فى الأديان البدائية) والتى استعاراها (مع تحويلها) من عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزى كودرينجتون Codrington. <<ألمانا>> هى تلك القوة المرتبطة بالأشياء، بالأفراد وبالشعائر والطقوس ذاتها التى تجعلها ذات فعالية: <<ألمانا هى القوة بامتياز، الفعالية الحقيقية للأشياء، التى تدعم وتقوى من فعلها الميكانيكى دون أن تبطله أو تلغيه. إنها القوة التى تشد الحبال، التى تجعل البيت متماسكا، التى تجعل الزورق يشق عباب البحر. فى الحقل، هذه القوة هى الخصوبة: فى الطب هى العلاج الشافى أو المميت. فى السهم، هى القوة التى تقتل، وفى هذه الحالة يتم تمثيلها بعظمة الموت التى تحملها عصا السهم>>[27].

هذه القوة هى أيضا قوة الساحر وقوة الطقوس التى يمارسها هذا الساحر. من الممكن أن تكون منتشرة فى كل الأنحاء وفى كل الأفراد والأشياء، إن خاصية ألمانا تضعها فى اغلب الأحيان وبمجرد أن يتم الاعتراف بها من قبل هؤلاء <<خارج النطاق والاستعمال الشائع>>. المقدس وألمانا يلتقيان تماما هنا: المقدسات هى الأشياء والأفراد الذين التصقت بهم خاصية ألمانا، الذين يبتعدون وينفصلون عن النطاق الدنيوى لهذا السبب. هذا الالتصاق هو نتيجة حكم جمعى تنفذه الجماعة وفقا

لحاجاتها، لآمالها وتطلعاتها، وفقا للرغبات الخاصة بها. هذا <<الحكم السحري>> ليس نتيجة نهج عقلاني، إنما هو نتيجة ضغط عاطفى يجد جذوره ومنابعه فى مخيلة مجتمع يأمل فى تجاوز قيود ومعاناة الحياة العادية: إنه عبارة عن <<تركيب جمعي، إيمان إجماعي، فى لحظة محددة، فى مجتمع ما، على ضوء بعض الأفكار، وبفاعلية وكفاءة سلوكيات معينة>> <<لأن النتيجة التى يرغب فيها الجميع يقرها الجميع فإن هناك اعترافا بأن الوسيلة ملائمة ومناسبة لتحقيق النتيجة؛ لذلك عندما يرغبون فى شفاء المرضى من الحمى فإن رش الماء البارد، الاتصال الرقيق مع الضفدعة يبدو للهنود الذين يلجأون إلى براهمانات الاتارفافيدا Atharvaveda (الذات العليا فى العقيدة الهندوسية)، إلى خصوم مناسبين بعدد كاف للقضاء على الحمى. فى النهاية، المجتمع هو الذى يدفع بنفسه عملية الحلم الذى يراوده>[28]. المقدس مرتبط هنا عبر مفهوم ألمانا – الذى يعرضه دوركهايم فى كتابه "الأشكال الأولية..." بمفهوم <<مبدأ أو طوطم ألمانا>> – بخبرة جماعية من النوع العاطفي. هذه <<الحالات العاطفية "الوجدانية" الاجتماعية>> هى فى أساس المشاعر المشتركة لما هو مقدس: تمثيلات ألمانا التى تتشكل هنا هى <<الوقائع الأصلية>> للدين كما للسحر[29].

من الضرورى أن يضاف إلى مقالتى هوبيرت وموس – كما فعل ذلك ف.إسامبير فى مقاله الذى نستعين بمنهجه هنا – البناء النظرى الذى تمثله "المقدمة" التى كتبها هنرى هوبيرت لكتاب "مرجع فى تاريخ الأديان" Manuel d'histoire des religions الذى ألفه شانتيبى دى لا سوساى Chantepie de la Saussaye [30]. كل هذه النصوص سابقة على ظهور كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية". نجد فى هذه النصوص عناصر سيتم أخذها ومنهجتها فى عمل دوركهايم الكبير: التعارض البنيوى للمقدس وطابعه الاجتماعى الكامل، استيفاء مفهوم المقدس ومفهوم ألمانا، الأخذ فى الحسبان <<الحالات الوجدانية الاجتماعية>> التى تكمن فى أساس الشعور الديني، الخ. الطبعات المتتالية من مجلة "الحولية السوسيولوجية" تسمح إذن بمتابعة

ظهور وإعداد بعض الموضوعات. من بين هذه الموضوعات مثلا الموضوع الخاص بالعلاقة بين الدين، عملية الترميز والكثافة العاطفية للعلاقات داخل المجتمع تم الإشارة إليها فى تنقيح كتاب عن "العلوم الاجتماعية ومبادئ ثورة ١٩٨٩" الذى نشره دوركهايم عام ١٨٩٠. هذا الجرد يعطى دوركهايم الفرصة لتأمل جديد مثير للدهشة حول البعد الدينى للثورة الفرنسية[31]. لكن دوركهايم يلاحظ أيضًا الاستمرارية التى توجد بين التحليل الذى يقترحه موس عن الحياة الدينية للإسكيمو فى مقالة عام ١٩٠٤ وبين المقاربة الدوركهايمية عن التكرار الدورى للطقوس والشعائر الدينية الاسترالية وتأثيراتها الفعالة على الوعي. إن مسألة انتقال وسريان الأفكار داخل المدرسة الدوركهايمية مسالة غامضة، مثيرة للاهتمام بالنسبة لمؤرخى علم الاجتماع بدون شك، لكن يمكن أن نترك ذلك جانبا هنا. لقد كان هناك، وليس ثمة شك فى ذلك، تأثير كبير من جانب دوركهايم على كل هؤلاء الذين عملوا بجانبه وفى مقدمتهم موس. نتمسك فى نفس الوقت بأن مجموعة دوركهايم شكلت وسطًا للبحث شديد الحيوية، تتبادل فيه الأفكار وتتصارع، كما أن دوركهايم نفسه قد وجد فى ذلك طاقة قوية ساعدت على استبصاراته[32]. إذا كان دوركهايم – أكثر من غيره من الأعضاء المهمين لهذه المجموعة بل حتى أكثر من موس (الذى يعتبر كلود ليفى شتراوس مع ذلك الرائد الأساسى للبنيوية)[33] – قد تم الاعتراف به كمؤسس لعلم اجتماع الأديان، فهذا يرجع إلى أن نظرية المقدس والدين قد بلغت عنده مدى ومنهجية لا نجد مثيلا لها فى الأدبيات السوسيولوجية إلا قليلا جدا.

بحث فى الدين والمقدس:

<<الأشكال الأولية للحياة الدينية>> (١٩١٢)

فى الواقع، يقدم دوركهايم فى كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" الذى صدر عام ١٩١٢ تأملات نظرية كلية وحقيقية لرؤيته عن الدين[34].

من الضرورى إذن، وقبل الدخول فى أى تعليق أن نعرض المحاور الرئيسية لهذه الرؤية[35].

ا- فى البداية يحدد دوركهايم موضوع البحث ويعين الأسس المنهجية للطريق الذى يتبعه. هذه التمهيدات تحتل المقدمة والفصول الثلاثة الأولى من الكتاب الأول(Livre I). نجد فى هذا الجزء كما فى المقال الذى نشر عام ١٨٩٩، النقد الصارم لمختلف تعريفات الدين المعروفة والمتداولة فى ذلك الوقت. فى المحل الأول تعرضت للطعن والنقد تلك التعريفات التى تربط الدين بالقوى فوق الطبيعية، كما هو الحال لدى سبنسر، <<عالم الوحى والسر الخفي، العالم غير القابل للمعرفة، العالم المبهم غير القابل للفهم>> (ص، ٣٣). غير أن فكرة الغموض هذه التى وجدت فى وقت متأخر فى تاريخ الأديان، هى فكرة غريبة تماما عن أديان المجتمعات التقليدية التى تعيش، على العكس من كل ذلك، فى عالم يتسم بالوضوح. المفاهيم الدينية الواردة فى ذلك الكتاب تستهدف قبل كل شيء <<التعبير عن وتفسير الأشياء التى تتسم بالثبات والانتظام لكل ما هو ديني، وليس تلك التى تتصف بالاستثناء وغير طبيعي>> (ص ٣٩). فكرة الإبهام والغموض لا تحتل شيئا من الأهمية إلا فى المجتمعات التى تعتبر أن النظام الطبيعى للأشياء يدار بواسطة قوانين عليها أن تكتشف : فى هذه الحالة فقط، تمثل الظاهرة غير المتوقعة وغير القابلة للتفسير سرا غامضا. <<إن العلم وليس الدين هو الذى علم الإنسان أن الأشياء مركبة ومن العسير فهمها>> (ص ٣٧). الأهمية المنهجية لهذه الملاحظة أهمية هائلة لأنها تضع موضع الشك نزوع الباحثين إلى أن يسقطوا على العالم معتقدات من بين تلك التى يلاحظونها ويخلعون عليها تعريفات وتصنيفات من نتاج عالم تفكيرهم الخاص. حتى يمكن تناول دين المجتمعات <<البدائية>> (وبشكل أكثر مجمل الظواهر الإيمانية)، يجب قبل أى شيء العمل بجهد على إعادة بناء المعنى المعاش لهذه المعتقدات عند من يتعلق بهم الأمر أنفسهم. التعريفات التى تستدعى تصنيفًا إلهيًّا، والتى يلجأ إليها تيلور Tylor، ريفيل Réville أو فرازر Frazer لا تتصف بمميزات

يمكن قبولها. يوجد فى الواقع ديانات كبرى (مثل البوذية bouddhisme واليانية jaïnisme) <<حيث لا وجود لفكرة الإله والأرواح، أو على الأقل لا تلعب هذه الفكرة إلا دورًا ثانويًا ومتواضعًا>> (ص ٤١). و<<حتى داخل الأديان الإلهية، نجد عددًا كبيرًا من الطقوس والشعائر مستقلة تماما عن فكرة الإله أو عن كونها طقوسًا روحانية>>: هذه هى حالة المحرمات (مثلا المحرمات الغذائية اليهودية) وكذلك الطقوس الإيجابية التى تعمل من تلقاء ذاتها وتحدث بشكل آلى دون تدخل إلهي، التأثيرات والنتائج التى تمثل سبب وجودها. القربان الفيدى védique (Véda واحد من كتب الهندوس الدينية الأربعة) يعمل بالتالى مباشرة على الظواهر السماوية دون وجود للآلهة بل وعلى الرغم من الآلهة. <<توجد شعائر بلا آلهة>>. <<يفيض الدين إذن بفكرة الآلهة والأرواح، وبالتالى لا يمكن تعريفه وفقا لهذه الفكرة الأخيرة فقط>> (ص ٤٩). لمواجهة مسألة تعريف الدين بشكل صحيح، يجب بداية استبعاد مشروع تناول طبيعة الدين فى كليته كما لو أنه يشكل نوعًا من <<الوحدة غير المرئية>>. ذلك أن <<الدين هو كل مكون من أجزاء>>. الدين عبارة عن <<نظام مركب من الأساطير، من العقائد، الشعائر والطقوس>>. من أجل فهم الكل، يجب تفكيك هذا المجموع <<المميز للظواهر الأولية التى تنتج عنها كل الأديان>>. هذه هى الوسيلة الوحيدة، على وجه الخصوص حتى يمكن معالجة حالة العناصر الدينية التى لا تتعلق بأى دين محدد: كبقايا آثار أديان انقرضت، ومخلفات أو ممارسات فولكلورية.

من هذه المقدمات المنهجية المطروحة، تبين أن الظواهر الدينية تنتظم فى فئتين رئيسيتين: المعتقدات والشعائر أو العادات. المعتقدات هى <<تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، القوة والفضيلة التى تخلع عليها، تاريخها، علاقاتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية>> (ص ٥١). العادات أو الشعائر، التى تعتمد على المعتقدات هى عبارة عن <<قواعد للعمل تصف وتحدد كيف يجب على الإنسان أن يتصرف مع الأشياء

المقدسة>> (ص٥٦). التمييز بين ماهو مقدس وبين ما هو دنيوى هو إذن فى قلب كل دين: <<كل المعتقدات الدينية المعروفة، سواء كانت معتقدات بسيطة أم مركبة، تظهر صفة مشتركة: أنها تفترض تصنيفا للأشياء، الحقيقية أو المثالية، تمثل البشر فى طبقتين، فى نوعين متضادين، يحددان اجتماعيا بواسطة تعبيرين متميزين تعبر عن ترجمتهما بشكل جيد كلمتى دنيوى ومقدس. تقسيم العالم إلى مجالين متميزين، يتضمن احدهما كل ماهو مقدس، ويتضمن الآخر كل ماهو دنيوي، هذا هو الخط المميز للفكر الديني>> (ص٥٠). إن هذا الفصل الجذرى فى حد ذاته هو المهم. إن دائرة الأشياء المقدسة يمكن فى حد ذاتها أن تتغير بشكل كبير تبعا للأديان، كما أن الطابع المقدس الذى يخلع عليها لا يعنى بالضرورة إضفاء قيمة هائلة أو تفوقا وامتيازًا خاصًا عليها. هناك أشياء مقدسة يشعر معها الإنسان بارتياح تام. يحدث أن يكون هناك صراع ضد التميمة أو التعويذة التى لا تحظى بإجماع ورضا الكل عنها، كما يحدث أن يتم الوفاق والقبول بها إذا ما ظهرت بشكل أكثر وداعة... (ص ٥٢). إذا لم يكن بينهما تراتب، فإن تنافر وتصارع المقدس مع الدنيوى لا يكون فى هذه الحالة على الأقل تنافر وتصارع مطلق. يبدو ذلك بالدرجة الأولى فى واقع أن الأشياء المتماثلة لا يجب أن تخلط ولا يجب أن تدخل فى اتصال فيما بينها. <<لقد تم إدراك المقدس والدنيوى من قبل الروح الإنسانية دائما على أنهما نوعان منفصلان لا رابط بينهما، مثل عالمين لا يوجد بينهما شيء مشترك>>. هذا الفصل لا يعنى عدم إمكانية وجود أى عبور من عالم إلى آخر، لكن <<هذا العبور عندما يحدث، يوضح الازدواجية الأساسية للعالمين>> اللذين يتشكلان عادة فى عالمين متخاصمين ومتنافسين. ذلك يتطلب من الكائن أو من الشيء الذى يتعامل معهما قدرة فعلية على التحول والكثير من الاحتياطات. من هنا يمكن اعتبار أننا فى مواجهة <<دين>> فى كل الحالات التى يلاحظ فيها أن عددا معينا من الأشياء المقدسة ترتبط فيما بينها بعلاقات تنسيق وتبعية تكون <<نظام لايتمتع ببعض الوحدة، لكن لا يدخل هو ذاته فى أى نظام من نفس النوع>> (ص ٥٦).

يتبقى مع ذلك، وقبل أن نذهب بعيدًا، توضيح نقطة مهمة وهى تلك المتعلقة بالعلاقة بين الدين، بالشكل الذى عرف به، وبين السحر. ذلك أن السحر هو أيضا نظام أكثر فجاجة بدون شك (وفق تعبير دوركهايم) لأنه أكثر أداتية بشكل مباشر للمعتقدات والعادات والطقوس. الكائنات المتضرعة هى نفسها دائما فى أغلب الأحيان، كما أن الدين والسحر غالبا ما يكونان مختلطين حتى فى الأديان الكبرى. مع ذلك من المستحيل المزج بينهما، بقدر ما يكن الواحد منهما تجاه الآخر كراهية وعداء واضحين. التمييز بينهما يأتى من أن <<المعتقدات الدينية الخالصة هى دائما مشتركة بين جماعة محددة تمارس الانتماء إلى هذه المعتقدات كما تمارس الشعائر والعادات المتضامنة معها>>. المعتقدات السحرية (حتى لو لم ينقصها دائما بعض الغموض) ليس لها كتأثير أن يربط ويلزم الواحد منها أو الآخر البشر الذين ينتمون إليها. <<لا توجد كنيسة سحرية>>، ليس هناك من رابطة دائمة بين الساحر وبين من يسعى إليه من مريدين (ص ٦٠-٦١). إن مفهوم الكنيسة يدخل بالتالى فى تعريف الدين ذاته : هذا المدخل يطرح مشكلة مستقبل الدين فى مجتمع حديث حيث الأفراد يطالبون بحياة روحية داخلية وذاتية. عند هذا الحد من مسيرته، لم يخاطر دوركهايم بأية تكهنات. لكن دوركهايم يشير إلى أهمية البعد المشترك بين الجماعة فى الأديان القديمة وفى الأديان التى توجد حاليا. التعريف النهائى الذى يعود إليه دوركهايم هو التعريف التالي: <<الدين هو نظام تضامنى للمعتقدات المرتبطة بأشياء مقدسة، أى، أشياء منفصلة لا يجب خلطها، أشياء محرمة، معتقدات وممارسات توحد وتجمع داخل الجماعة الأخلاقية نفسها التى تسمى "الكنيسة"، كل أولئك الذين ينتمون إليها>> (ص٦٥).

ب- السؤال الذى يطرح إذن هو السؤال الخاص بأصل الدين وأصل المقدس. بعد أن استبعد التفسيرات فوق التجريبية "supra expérimentales" – التى تنفى مشروع علم الأديان ذاته الذى يقول بأن الدين لا يعبر عن أى شيء لا يوجد فى الطبيعة – بعد ذلك يأخذ دوركهايم موقفا متحفظا من

التفسيرات المختلفة المقدمة من قبل الباحثين. التفسير الأحيائى animiste الذى يجعل من الدين حلما ممنهجا ومعاشا، أساسا لعقيدة الموتى التى امتدت بعد ذلك إلى كل شىء فى الطبيعة، لقد كان ذلك هو هدفه الأول. هذا المنظور، الذى احتفظ به تيلور وسبنسر، كان من عيوبه الرئيسية اختزال الدين إلى مجموعة من التعبيرات الوهمية التخيلية، إلى نسيج من الأوهام دون أى أساس موضوعي. يأخذ دوركهايم بجدية كبيرة الحدث أو الظاهرة الدينية، انه المنبع الذى <<استمد منه البشر فى كل الأزمنة الطاقة الضرورية لحياتهم>>، والذى احتفظ بمكانة هائلة جدا فى تاريخهم، لذا لم يقبل دوركهايم بمثل هذا الاختزال للدين. لكن النظرية الطبيعية عند ماكس موللر الذى يرجع أصل الدين إلى الشعور بالمفاجأة، بالخوف والخشية من المجهول، شعور تولد لدى البشر كنتيجة لتجربتهم مع الطبيعة، هذا التفسير لم يبد مقنعا لدوركهايم بشكل أكثر من غيره. حقا، يمكن فهم أن الإنسان – الذى يبرهن فى كل علاقاته مع العالم المحيط به على مدى اتساع ولا محدودية الطبيعة – كان يحتاج إلى أن يعد بواسطة لغة التعبيرات الخاصة بهذه القوى الطبيعية وأن يحولها بالتالى إلى قوى روحية يرجع لها عقيدة ما. لكن لا نرى بسهولة كيف أمكن لهذه التمثيلات والتعبيرات <<الخادعة والمخيبة>> غير القادرة على أن تؤمن للبشر معرفة وبالتالى سيطرة فعلية على الحقيقة الطبيعية، أن تحيا وتشكل منظومات دائمة من الأفكار والممارسات، منذ الوقت الذى بدأت تنبثق فيه مقاربات أداتية وإجرائية فى معالجة الظواهر الطبيعة بشكل متزايد. بشكل أكثر صحة، لا يمكن إدراك ذلك الذى استطاع أن يؤسس التعارض الجذرى بين العالم المقدس والعالم الدنيوى أثناء إعداد هذا المجاز الدينى عن العالم الطبيعي، المجاز الذى يوجد فى أساس كل دين. التفسيرات <<الحيوية>> والتفسيرات <<الطبيعية>> انطلقت من أن أصل التمثيلات الدينية تكمن سواء فى طبيعة الإنسان بالنسبة لبعضها أو فى طبيعة الكون بالنسبة للبعض الآخر. من هذه الحقيقة، تدان هذه التفسيرات بسبب تقليصها واختزالها هذه التمثيلات إلى مجرد التعبير عن حلم أو تفسير يتسم بالهذيان

للظواهر الكونية، مسقطة بذلك من حساباتها بضربة واحدة العلاقة التى تحتفظ بها الأفكار الدينية مع الواقع المعاش للإنسان، أى أنها تهمل الواقع أو الحقيقة الاجتماعية. من هنا فإن تحديث هذه العلاقة على وجه التحديد هو الذى يمكن أن يتيح تقديم كشف بتفاصيل التعارض الكبير الذى يفصل بين الدنيوى والمقدس. <<بما أن لا الإنسان ولا الطبيعة يمتلكان فى حد ذاتهما طابعا مقدسا، فإن هذا يعنى أنهما يحتفظان بهذا الطابع من مصدر آخر. بعيدا عن الإنسان الفرد وعن العالم الطبيعي، من الضرورى إذن أن توجد حقيقة ما أخرى يصبح أمامها هذا النوع من الهذيان ذا معنى، أى يكون لكل دين أمامها مغزى وقيمة موضوعية. فى عبارات أخرى، وراء ما يسمى بالنزعة الطبيعية والنزعة الحيوية، من الضرورى أن نرى فى ذلك عقيدة أخرى، عقيدة أكثر أصولية وأكثر بدائية، أشكالها الأولى ليست على وجه الاحتمال إلا أشكالا مشتقة أو أشكالا تمثل اعتبارات خاصة>> (ص ١٢٤).

قبل البحث فى كيفية تطبيق دوركهايم لهذا الافتراض عمليا بدءا من دراسة حالة الطوطمية الاسترالية totémisme، من المفيد هنا الإشارة إلى أى درجة يبتعد منهج دوركهايم عن المنهج الخاص بالعقلانية الوضعية الاختزالية، تلك التى لا تحدد هدفا آخر للعلم غير إنهاء الأوهام الدينية. لكى نفهم الظاهرة الدينية، وفقا لمنهج لدوركهايم، يجب الاعتراف بثبات واستمرارية حقيقية للظواهر التى تساهم فى تشكيل التقاليد والحياة الاجتماعية، الظواهر التى تشرك الأفراد والجماعات الإنسانية بعمق وتمدهم باتجاهات وطرق للعمل. بالإضافة إلى ذلك، يجب الاعتراف بالاستمرارية الأساسية التى توجد بين المعتقدات الدينية للمجتمعات التقليدية وبين المعتقدات الجمعية التى تدفعنا نحن البشر المعاصرين إلى الحياة، حتى على الرغم من العلم الذى نجحنا نحن فى أن نجعله يبعد معظم العلوم الكونية التى تحتفظ بتفسيرات عن العالم خارج حدود <<العقلانية>>[36]. فى الواقع، كل جماعة إنسانية تتجه وتدفع إلى اصطناع افتراضات تفسيرية غير ثابتة بشكل أو آخر تسمح للأفراد أن يعطوا معنى للمواقف والأوضاع التى يعيشونها وأن

يشتركوا فيما بينهم فى هذه المعاني، وذلك بدءًا من التجارب والخبرات المحددة التى يمرون بها وتبعا للمصادر المعرفية التى يمتلكونها. حتى فى المجتمعات الحديثة التى يفترض أنها تخضع لحكم وضرورات العقل الإستنتاجى وإلى المراجعة التجريبية، هذه المجتمعات أبعد من أن تكون قد أنهت بشكل نهائى كل الأشكال <<اللاعقلانية>> فى وسائل التفسير التى تتيح للبشر أن يدركوا بأنفسهم من هم وماذا يفعلون. لتفسير المعتقدات الجماعية <<البدائية>> أو المعاصرة، يجب إدراك المنطق الخاص بهما والذى يشكل <<حقيقتها>>، أيا كانت مضامين هذه المعتقدات. <<إننا ننظر إلى المعتقدات الدينية كشىء بدهى أولى مهما كانت غريبة من حيث المظهر كما نرى أن لها حقيقتها التى يجب علينا أن نكتشفها –هكذا يسجل دوركهايم فى الصفحات الأولى من كتابه "الأشكال الأولية..." –>> (ص ٦٢٥). لتحقيق هذا الكشف، يجب على الباحث أن يكون قادرا على <<أن يضع نفسه فى مواجهة الدين بنفس الحالة العقلية للمؤمن>>، فى حالة مفهومية لا علاقة لها بحالة الانتماء، لكنها تسمح بالدخول فى عملية فهم الخبرة المعاشة للمنتمين. إن ذلك الذى يرفض هذه الحالة الفكرية <<يشبه الأعمى الذى يتحدث عن الألوان>> ! <<انه لن يستطيع أن يخرج من ذلك بتفسير عقلانى للدين بل سيكون لا دينيا بشكل عميق ؛ التفسير اللادينى للدين سيكون تفسيرًا ينفى الظاهرة التى عليه أن يفهمها. لا شىء مضادًا ومنافيًا للطريقة العلمية أكثر من ذلك. هذه الظاهرة، يمكن لنا أن نفهمها بشكل آخر، بل يمكن أن نصل إلى حد عدم فهمها، لكن لا يجب علينا أن ننفيها>>[37].

النهج الذى سار عليه دوركهايم لتحديث <<حقيقة>> الدين هذه يتمثل فى أن يضع الدين فى وضع يظهر فيه بالشكل الأكثر أولية والأكثر بساطة بهدف إدراك هذه العلاقة الخاصة بالحقيقة التى يكمن فيها أصل الانفصال الجذرى بين الدنيوى والمقدس، فى حالتها النقية. إن الأدبيات الإثنوجرافية الغزيرة المتوفرة عن العقائد الطوطمية التى تم اكتشاف مدى انتشارها فى أماكن وأزمنة عديدة قد وفرت لدوركهايم مادة التفسير الدقيق لهذه المعتقدات

والممارسات <<الأولية>>. من بين الانتقادات التى وجهت إلى دوركهايم والتى كانت تحتل مقدمة الانتقادات فى أغلب الأحيان، حقيقة أن دوركهايم لم يكن له أى اتصال مباشر مع الواقع الإمبيريقى "التجريبي" الذى يشكل الدعامة والسند الأساسى لعرضه. على كل حال، لقد استخدم دوركهايم المعارف المتوفرة فى زمنه كما أن جزءا من الافتراضات التى طورها بدءا من هذه الوثائق والمعطيات قد فقدت ملاءمتها لسبب وحيد يتمثل فى تقدم المعرفة الأنثروبولوجية[38]. هذا الانتقاد أقل مدى بالتأكيد من الانتقاد الموجه إلى غموض الطابع <<البدائي>> الذى خلعه دوركهايم على هذه المعتقدات الطوطمية. هل كانت هذه العقائد بدائية لأنها من وجهة النظر الوظيفية، تمثل الحالة الأكثر بساطة والتى يمكن تحديث منطق النظم الدينية الأكثر تعقيدا بدءا منها؟ أم أنها كذلك لكونها تقابل من حيث التسلسل الزمنى شكلا أوليا للتنظيم الديني، يمثل نقطة البداية لتطورات انبثقت منها الأديان المعروفة اليوم؟ إن أزمة المدخل الوظيفى والمدخل التطورى، <<الغموض واللبس بين وجهات النظر التاريخية والمنطقية، بين البحث عن الأصول وبين اكتشاف الوظائف>> التى أشار إليها كلود ليفى شتراوس C.Lévi Strauss تشكل صعوبات تتخلل كل كتاب دوركهايم. بشكل عام، لم يصمد التحليل الدوركهايمى للطوطمية كظاهرة دينية بحتة أمام نقد البنيوية التى شددت على منطق تصنيف الأنواع الطبيعية والجماعات الاجتماعية التى تتحكم فى الظواهر الطوطمية[39]. الشيء المهم هنا هو التمسك على الأقل بتفاصيل هذا التحليل أكثر من إعادة بناء الحركة التى حقق بها دوركهايم إشكالية الديناميكية الخاصة بالدين، الدين الذى يدرك من خلال هذه الاعتبارات التى تم تجاوزها والخاصة بالطوطمية، ليس كنظام للأفكار وللأشياء، إنما باعتباره منظومة للقوى.

نقطة البداية فى نهج دوركهايم هى ملاحظة التنوع اللا متناهى للأشياء وللكائنات المقدسة القادرة على أن تكون موضوعًا لعقيدة طوطمية. هذا التنوع كبير جدًّا لدرجة انه من المستحيل تحديد سمة أو صفة مشتركة

تضفي في حد ذاتها الطابع المقدس عليه. مع ذلك فإن ماهو مشترك بين كل هذه الأنواع من الأشياء، هو المشاعر المتشابهة التي تستيقظ في وعي المؤمنين. هذه المشاعر <<التي تشكل الطبيعة المقدسة لهذه الأشياء تعمل وفقا لمبدأ خاص بها ومشترك بين الجميع بلا تمييز، مع الرموز الطوطمية كما مع أفراد العصبة وأفراد النوع الذين يستخدمون كطوطم>>. وفقا لدوركهايم، تتوجه العقيدة الى هذا المبدأ: <<ليست الطوطمية دين يتعلق بحيوانات ما، أو ببشر ما، أو صور ما، إنما الطوطم يتعلق بقوة مجهولة غير مشخصة توجد في كل واحد من هذه الكائنات، ومع ذلك لا يوجد هناك خلط فيما بينها. لا احد يستحوذ عليها كاملة، والكل يشترك فيها. إنها مستقلة تماما عن الذوات الخاصة التي تتجسد فيها. إنها تعمل كما لو أنها تبقيهم أحياءا(...) إذا أخذنا الكلمة بمعناها الأوسع، يمكن القول أن هذه القوة هي الإله الذي يعبد في كل عقيدة طوطمية. فقط، هو إله لا شخصي، بلا اسم، بلا تاريخ، متأصل في العالم، منتشر في عدد من الأشياء غير قابلة للحصر>> (ص ٢١٩).

هذا المبدأ (أو المانا mana) الطوطمي عبارة عن قوة، وتعبير قوة يستخدم هنا بمعنى لا يتضمن أي مجاز؛ انه يولد آثارا حقا ذا تأثيرات مادية مباشرة مع ذلك الذي يتصل به، وبشكل خاص، فهو يشكل قوة معنوية عامة؛ انه يربط الأفراد الواحد بالآخر داخل الجماعة، انه يجبرهم على العمل بطريقة محددة، إنه <<مصدر الحياة الأخلاقية للجماعة>>. إن هيمنة هذه القوة كبيرة لدرجة أنها عادة ما تتجسد في أشخاص وعبر هؤلاء الأشخاص <<تتحول إلى الوهية حقا>> (ص ٢٧١). فيما يتجاوز العقائد الطوطمية، فإن العقيدة التي تنسب إلى هذه القوة توجد في كل النظم الدينية، من تلك الأكثر بساطة وحتى الأكثر تعقيدا، لأنها تشكل <<المادة الأولية التي بنيت منها كل أنواع الكائنات التي قامت الأديان في كل العصور بتكريسها وعبادتها. (ص ٢٨٤). هكذا يستطيع دوركهايم أن يستخلص ما يلي: <<يمكن الآن أن نفهم بشكل أفضل لماذا كان من المستحيل علينا تعريف الدين بواسطة فكرة

الشخصيات الأسطورية، الآلهة أو الأرواح. (...) إن الذى نجده فى أساس وأصل الفكر الدينى ليست موضوعات أو كائنات محددة ومتميزة تمتلك فى حد ذاتها طابعا مقدسا؛ إنما نجد قوى غير محددة، قوى مجهولة، كثيرة إلى هذا الحد أو ذاك وفقا للمجتمعات المختلفة، بل تصل أحيانا إلى الوحدانية التى تقارن لاشخصانيتها بتلك القوى الطبيعية التى تدرس العلوم الطبيعية تجلياتها ومظاهرها. أما فيما يتعلق بالأشياء المقدسة الخاصة فهى ليست إلا أشكالا فردية لهذا المبدأ الأساسي» (ص ٢٨٥-٢٨٦).

من هنا يجب التقدم خطوة أخرى حتى ندرك أصل هذا الاحترام المطلق الذى يولده المبدأ شبه الإلهى فى وعى المؤمنين. دوركهايم المرتبط دائما بدراسة الحالة الأسترالية يعمم تحليله على مجمل الظواهر الدينية المعروفة. الطوطم هو تعبير عن المانا التى تتجسد فيه؛ كذلك هو رمز للجماعة التى تحقق هويتها فيه. إذا أصبح رمز الجماعة صورة لألوهية كاملة، فذلك لأن الجماعة وإله الجماعة هما فى التحليل الأخير ليسا إلا الشيء الواحد نفسه. إله الجماعة «هو الجماعة ذاتها، مؤقنمة (أى المتحولة إلى أقنوم) ومعروضة فى الخيال على شكل الأنواع الهشة والرقيقة من النبات أو الحيوان التى تستخدم كطوطم» (ص ٢٩٢). إن الإله الذى يعشقه البشر ويقدمون له فروض الطاعة والعبادة، هو فى الواقع المجتمع نفسه. كل الأديان بصرف النظر عن تنوع المعتقدات والممارسات التى تقوم بها لها كخاصية مشتركة أنها تقوم بتحييد الشعور الجماعى والكثيب لدى المنتمين إليها بانتمائهم المشترك لنفس الهيئة. المجتمع هو الذى يدفع إلى وحدة الوعى المتولد عن الشعور بالاعتماد المشترك؛ المجتمع نفسه هو الذى يتولى الأفراد تشريفه وتكريمه عندما يحتفلون بآلهتهم. «لدى المجتمع كل ما هو ضرورى لتبعث فى النفوس عبر الفعل الوحيد الذى يمارسه عليها؛ مشاعر الألوهية؛ ذلك أن المجتمع بالنسبة لأفراده هو بمثابة الإله بالنسبة للمؤمنين. فى الواقع، الإله بداية هو كائن يمثله الإنسان من بعض الجوانب، باعتباره أعلى مرتبة منه ويعتقد فى الاعتماد عليه. (...) لكن المجتمع أيضا يحتفظ

داخلنا بشعور الاعتماد الأبدى. (...) إنه يطلب منا أن نتخلص من مصالحنا، أن نكون خدامه ويرغمنا على كل أنواع الموجودات، الممنوعات، والتضحيات التى يدونها تصبح الحياة الاجتماعية مستحيلة>> (ص ٢٩٥). <<لكن الإله ليس فقط السلطة التى نعتمد عليها، إنه أيضا قوة ترتكز عليها قوتنا. الإنسان الذى يطيع ربه والذى يؤمن لهذا السبب بأنه معه، يواجه العالم بثقة وطاقة هائلة. كذلك فإن العمل الاجتماعى لا يتوقف عند طلبه منا التضحيات، أن يطلب بذل الجهود ويفرض المحرمات (...) إن المجتمع يتغلغل وينتظم داخلنا؛ انه يصبح جزءا لا يتجزأ من وجودنا، وهذا فى حد ذاته يعظم ويرفع من وجودنا>> (ص ٢٩٩). يدفع هذا الاتحاد فى الوعى عندما يبلغ درجة كافية من التركيز المشترك، إلى ظواهر دينية ويتثبت فى أشياء وكائنات يفترض أن تكون حاملة للقوة المولدة للشعور الجماعي. بناء على ذلك يتم الاعتراف بهذه القوى بأنها قوى <<مقدسة>>. <<إن القوة الدينية ليست إلا الشعور الذى تلهم الجماعة أعضاءها به، لكنه شعور مصمم خارج الوعى الذى يقبله ويضفى عليه الموضوعية. لكى يضفى الوعى الموضوعية على هذا الشعور يقوم بالتركيز على موضوع يصبح بالتالى مقدسا؛ لكن كل شيء يمكن أن يلعب هذا الدور>> (ص ٣٠٧). إن الشعور بالقداسة هو شعور <<نابع من ذاته>> sui generis غير قابل للاختزال إلى شيء آخر، كما أنه يستمد خصوصيته من الحقيقة التى يخاطبها، بعيدًا عن الأشياء التى هى تعبيرات رمزية: هذه الحقيقة ليست شيئا آخر غير المجتمع نفسه.

يدفع الوصف الدوركهايمى للقوة التى يمارسها المجتمع على الأفراد إلى حد اعتبار هذا المجتمع فى النهاية كوحدة مشخصة تماما تملك إرادة خاصة بها. الصياغات الدوركهايمية كانت مهيأة بسهولة لهذا المنحى، لذا فلقد امتدت الانتقادات القوية إلى معارضة إضفاء الصفة المادية المحسوسة على المجتمع والتى تبدو غير قابلة للفصل عن نظرية المقدس التى قام دوركهايم بتطويرها[40]. هذه الانتقادات المبررة تماما لا تعنى أن المقاربة الدوركهايمية

بصدد خصوصية الشعور الدينى قد فقدت مع ذلك كل فائدة نظرية. لكن غالبا ما يتطلب الأمر قراءة أعمال دوركهايم مع تجاوز دوركهايم نفسه وذلك حتى يمكن تقدير مدى أهمية هذه الأعمال. يبين مقال حديث نشره ريمون بودون Raymond Boudon هذه الممارسة الفكرية بشكل جيد حيث يعرض لتقارب مثير جدا للاهتمام بين كل من دوركهايم وزيمل اللذين يلاحظان الواحد منهما كما الآخر الخصوصية المتعلقة بالشعور بما هو مقدس[41]. يحدد زيمل أيضا هذا النوع من الاحترام المطلق والولع الذى يستحوذ على الأفراد فى ظروف معينة ويمكن أن يثبت عاطفيا على أشياء شديدة التنوع: النقابة، الحزب السياسي، البروليتاريا، الخ. لكن زيمل لا يعزو هذا الشعور إلى قوة إجبار << المجتمع>> مدركة كنوع من الجوهر المتعالى، إنما يرجع ذلك إلى الفصل بين عالم القيم الذى يأمل هؤلاء الأفراد فى أن يشاركوا فيه بأكبر قدر ممكن، وبين عالم الواقع المجسد، عالم الوقائع والأحداث التى تعارض هذه القيم. إن تعريف <<الروح>> - مقدم تحت شكل أو آخر فى كل الأديان المعروفة، كما أن دوركهايم يرى فيها التمثيل الرمزى لازدواجية الفرد الموزع بين آماله الفردية الأنانية وبين الضرورات التى تنبع من انتمائه إلى جماعة أخلاقية - يمكن إرجاعه من هذا المنظور إلى <<معنى القيم>> الذى يضفى على الفرد كرامته كشخصية إنسانية، وفقا لتفكير زيمل. التغيير الزيملى المتمثل فى ربط نظرية المقدس باستخدام مصطلحات إشكالية القيم (وهى فى حد ذاتها غريبة عن دوركهايم) يسمح بالبقاء بعيدا عن بعض المآزق التى وجد البناء النظرى الدوركهايمى نفسه محاصرا فيها كما يعترف فى نفس الوقت بأنه تعبير عن <<نظرية حية دائما>>. يفتح هذا التغيير بالإضافة إلى أشياء أخرى، إمكانية التفكير فى الشعور الدينى باعتباره النتاج الممكن للخبرة والتجربة الشخصية، وهى تجربة تنخرط بوضوح ضمن مجموعة من المحددات الاجتماعية والثقافية، لكنها لا تحدث بشكل مباشر بواسطة خبرة جماعية معينة. لكن الواقع هو أن دوركهايم نفسه لم يلتزم بهذا الطريق، كما أن هذه الخبرة الجماعية بالتحديد - غير القابلة للاختزال إلى

أى شيء آخر – هى التى يستخدمها، على العكس مما سبق، ويحدد أنها المصدر الأصلى لكل <<دين>>.

ج – كيف تنبثق إذن بشكل محدد هذه المشاعر الجمعية التى يكونها الإنسان وتجعله يتسامى ويرتفع ليتجاوز نفسه، وتسمح له بان يتقبل الحدود والقيود المادية والأخلاقية المرتبطة بالحياة الاجتماعية وتقلل من طاقاته الخاصة؟ فى صفحات مؤثرة، يجهد دوركهايم فى الوصول إلى منبع هذه الطاقة الروحية. يمسك دوركهايم باللحظة التى يبدو له فيها أن الديناميكية الدينية للخبرة الفردية والاجتماعية يمكن أن تدرك مباشرة بالشكل الأكثر وضوحا، مقترحا وصفا حيا للغاية للأعياد التى تقيمها جماعة الوارامونجا Warramunga على شرف ثعبان الولونجا Wollunga وذلك بدءا من معطيات قدمها كل من سبنسر وجيلين Spencer et Gillen. تقطع هذه الأعياد المعروفة باسم "كوروبوري" corrobbori بشكل دورى رتابة إيقاع الحياة اليومية للسكان الاصليين، حياة مكرسة للبحث عن الضرورات المعيشية المادية للجماعة التى تستحوذ على جهد مجموعات كل منها منفصل عن الآخر. الحياة المعاشة لهذا المجتمع الاسترالى تتأرجح بالتالى وبشكل متبادل بين حالتين متباينتين : حالة كثافة جماعية ضعيفة، يكون فيها النشاط هو الغالب وتتميز العلاقات الاجتماعية فيها <<بالوهن والشحوب>> ؛ ثم حالة من الكثافة العاطفية الخارجية (حالة الأعياد) تكون فيها <<العواطف المتأججة من التهور والقوة والاندفاع بحيث لا تسمح لأى شيء أن يوقفها>>. الصخب، تقارب الأجساد، الرقصات المهتاجة حول النيران التى تشق الظلمات: كل ذلك قد تجمع ليحدث فى النفوس تأثيرات مضطربة شديدة الإثارة. يصف دوركهايم بعبارات العاطفة والانتشاء هذه <<العاطفة العميقة>> ذات المخزون السخى من الطاقة التى تتغذى منها كل الحياة الاجتماعية، الطاقة التى تحدث بالضرورة <<احتدام، إيقاظ للقوى، فوران وعاطفة متأججة، هيجان، تجلي، اكتساح، تحول، إنها قوة خارقة للعادة>> قوة تثير الحمية حتى درجة الهيجان والسعار، الإثارة الفائقة، الانتشاء السيكولوجى ذو العلاقة

الوثيقة بالهذيان، الخ. (ص٢٩٩). فى الأساس من كل مجتمع، توجد بداية هذه الخبرة الكثيفة لما هو مقدس، خبرة أولية وجماعية بشكل أساسى تمارس على الوعى هذا <<التأثير المولد للطاقة>>[43] التى يخلق المجتمع نفسه من خلالها طابعا صورته بطريقة لا تمحى فى الوعى الجمعي. <<لا يمكن التعرف على الإنسان الذى يبلغ هذه الدرجة من الانتشاء بعد ذلك. يشعر الفرد هنا بأنه مهيمن عليه، مقاد بنوع من القوة الخارجية التى تجعله يفكر ويعمل بشكل مختلف عن الأوقات العادية، يكون لديه بطبيعة الحال انطباع بأنه لم يعد هو نفسه>> (ص ٣١٢).

من خلال هذه الخبرة التى تتكرر فى دورات منتظمة، يدرك الإنسان انه يوجد بالفعل عالمين غير متجانسين ولا توجد مقارنة بينهما. <<العالم الأول هو ذلك الذى يعيش فيه حياته اليومية برتابة؛ وعلى العكس فهو لا يستطيع أن يدخل فى العالم الآخر دون أن يقيم علاقة مبكرة مع قوى خارقة للعادة تولد فيه الطاقة التى تصل إلى درجة الاحتدام. العالم الأول هو العالم الدنيوي، العالم الثانى هو عالم الأشياء المقدسة. هكذا إذن فى ظل هذه الأوساط الاجتماعية المتأججة، ومن هذا التأجج والتوهج ذاته أصبح من الممكن ميلاد الفكرة الدينية>> (ص٣١٣).

من خبرة المقدس إلى الدين المؤسساتي:

<<مستويان>> للظاهرة الدينية

كيف تتمحور هذه الخبرة الأولية بما هو مقدس والتى تنشأ عنها الرابطة الاجتماعية مع الدين بكل معتقداته المنظمة، مع حاشية التعليمات والفروض المرتبطة به ومع ممارساته الشعائرية؟ بتعبير آخر، ما هى العلاقة التى توجد بين <<ماهو مقدس كنسق>> – الذى يقابل الدين وفقا

لأول تعريف اقترحه دوركهايم – وبين المقدس المنبثق عن <<عاطفة الأعماق>> داخل جماعة مندمجة؟ يطور دوركهايم فى الجزء الثالث من كتاب "الأشكال الأولية..." فكرة عن أنواع المنطق الاجتماعى الكامنة فى أساس الحياة الطقوسية والشعائرية للجماعات البشرية، التى تقابل ضرورة تفعيل و<<تجديد>> التمثيل الجمعى الذى يرتبط بالكائنات المقدسة بشكل مستمر، بإعادة غمرها فى <<منابع الحياة الدينية ذاتها، أى فى المجموعات المدمجة>> (ص ٤٩٤). الإيمان المشترك المهدد بالكثير من العوامل الداخلية والخارجية، يولد من جديد بفضل العقيدة وينصرها، بعد تجديد قوتها، على الشكوك التى سببت ظهور ضعف الآلهة فى نفوس البشر. من ثم، وبعيدا عن الاختفاء الممكن دائما لهذه المعتقدات المشتركة، فإن وجود المجتمع ذاته هو الذى يكون مهددا، فى نفس الوقت الذى يتفكك فيه <<شعور الجماعة>> الذى يربط الأفراد فيما بينهم. يحتاج البشر إلى آلهة لكى يتواجدوا فى مجتمع، لكن الآلهة تعتمد على البشر الذين تستخدمهم عبر العقيدة التى تمكنهم من الاحتفاظ بوجودهم. إن وظيفة الممارسات الدينية والمعتقدات التى تضفى الضرورة الاجتماعية عليها عقلنة لاهوتية هى الإحياء المنتظم والتخليد الدائم <<للعاطفة النابعة من الأعماق>>. إنها تطلق ديناميكية الحياة الجمعية ذاتها بتأمينها <<الإصلاح الأخلاقي>> للأفراد الذين يتوجهون إلى الحياة الدنيوية بمزيد من الحمية والشجاعة. الأعياد الدينية بهذا المعنى هى الرئة التى يتنفس بها المجتمع. لكن القول بإعادة الإحياء والتجديد لايعنى القول بالتكرار الخالص والبسيط للخبرة العاطفية الأصلية. إذا كانت احتفالات الكوروبورى تدفع بشكل دورى الانتشاء الجمعى إلى أعلى مستوى، إلا أن الأعياد الدينية والممارسات الثقافية لا ترتبط فى اغلب الأوقات إلا بقدر جزئى للغاية مع كثافة لحظة التأسيس التى تمثل أصل العمل الترميزى الذى يؤدى إلى ميلاد الدين وفقا لافتراض دوركهايم. هذه المسافة ترجع إلى الخطر المباشر المرتبط بهذه الخبرة، إلى العنف الجسدى والنفسى الذى تحمله معها والذى يمنع امتدادها واستمرارها فى الزمان. لكن هذه المسافة

تقول كذلك شيئا ما عن المكانة الأصلية لهذه الخبرة، عن <<المشهد البدائي>> لتأسيس كل دين (وتأسيس كل مجتمع) بقدر ماهى لحظة فعلية لانبثاق وظهور دين معين[43].

فى نص غير معروف كثيرا تم تحديثه بواسطة كونستانت هامس Constant hamès والذى علق على مدى أهميته هنرى ديروش Henri Desroche، يشير دوركهايم إلى بنية الظاهرة الدينية من <<مستويين متميزين>>: مستوى أولى ويتمثل فى الاتصال العاطفى مع المبدأ الإلهى، ومستوى ثانوى يتم فيه تنشئة هذه الخبرة اجتماعيًا وعقلنتها، ويتم ذلك بواسطة تمايزها إلى معتقدات من ناحية، وإلى عبادات وشعائر من ناحية أخرى. المعتقدات، الشعائر والعبادات وظيفتها أن تحول تجربة تتسم بالخطورة وعدم الاستمرار إلى خبرة قابلة للحياة وقابلة للتحمل. إنها تؤمن الطابع المستمر غير القابل للنسيان لخبرة وقتية وعابرة بشكل أساسى. من وظيفتها كذلك أن تجعل هذه الخبرة فى متناول أولئك الذين لم يمروا بها مباشرة، أن تجعل منها خبرة عالمية وقابلة للانتقال. تؤمن هذه المأسسة الدينية تدجين الخبرة العاطفية التى ينظر إليها كخبرة <<بدائية>>، أى كشكل أولى للدين من وجهة نظر التسلسل الزمنى وفى نفس الوقت كخبرة <<أصلية>>، أى كشكل مؤسس للشعور الدينى من وجهة النظر الوراثية[44].

تتمثل المشكلة الأساسية فى معرفة إلى أى حد يحتفظ هذا التدجين الضرورى بالخبرة الأولية وإلى أى حد يسعى على العكس إلى كبتها فى أعماق اللاوعى الجمعي. تدجين حيوان برى يعنى جعله قادرا على العيش داخل بيت الإنسان الذى يمكن أن يتعايش معه دون خطورة. لكن هذا التأنيس والترويض يحمل دائما شيئا من التهجين. إن العبور من الخبرة العاطفية الأولية إلى الدين المؤسسى يقلل من الطابع الخطر للاتصال مع <<المقدس الوحشي>>، لكنه يستلزم أيضا مسخ للخبرة ذاتها. هذا الانتقال يربط الخبرة الدينية الفائقة الرائعة، الوقتية والعابرة بحكم التعريف، برتابة الحياة اليومية

المعتادة. إن إعادة الإحياء الدورى للفوران الأصلى - والضرورى لوقف نزعات التشرذم والتشتت التى تحلل الرابطة الاجتماعية - يتم فى الحدود التى تسمح بها قواعد اللعبة الاجتماعية اليومية: تبعا للإيقاعات الدنيوية المحددة، فى فضاءات محددة لهذا الغرض، وبالاتفاق مع النظام السائد للعلاقات الاجتماعية وللعلاقات الخاصة بالجنس. تؤمن المعتقدات والشعائر إذن علاقة وظيفية بين عالم المعانى الرمزية التى اختبرها الإنسان والجماعة فى تجربة الانتشاء، الطابع المتعالى، وفى عالم الأشياء والأشكال فى الحياة اليومية الذى توضع فيه هذه المعانى موضع التنفيذ. على المستوى الفردى كما على المستوى الجماعى، ينشأ بالتالى نوع من الدياليكتيك بين العاطفة والإيمان، بين العاطفة والشعائر، دياليكتيك يسمح بضبط الخبرة الدينية مع إيقاع الحياة اليومية.

المفهوم الدوركهايمى عن وجود <<مستويين>> للدين ليس هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة بأن <<التعبيرات>> الدينية (معتقدات، شعائر، أشكال الوجود الجماعي، الخ) هى ظواهر مشتقة، لكنها كذلك ظواهر محدودة بالضرورة، مشتقة من <<خبرة>> دينية تمتزج بالخبرة العاطفية تجاه المقدس. لقد عرف هذا المنظور لدى علماء اجتماع الأديان نجاحا كبيرا تحت أشكال مختلفة. يرجع التمييز بين <<التعبيرات>> و <<الخبرة>> إلى جواكيم واش Joachim Wach (45) . لكننا نرى إشارة إليه كذلك لدى مؤلفين آخرين : هو دين <<ديناميكي>> (<<منفتح>>) ودين <<ساكن>> (<<منغلق>>) عند هنرى برجسون Henri Bergson (46) ؛ <<دين معاش>> و <<دين فى الحفظ>> لدى روجيه باستيد Roger Bastide (47)، الخ. نجد هذا المفهوم كذلك لدى شيليرماخر أو كيركيجارد Schleiermacher ou Kierkegaard . لقد وجد هذا المفهوم تطورًا من جانب علم نفس الدين: بتمييز الدين <<من الجانب الأول عن الجانب الثانى>>، يستخدم وليم جيمس نفس التمييز بين الخبرة العاطفية - التى هى فى أساس الشعور الدينى -

وبين تعبيرات <<الدين المؤسسي>> - <<العبادة والتقوى، الوصفات الخاصة بالتأثير على القدرات الإلهية، علم اللاهوت "الثيولوجيا"، الاحتفالية، التنظيم الكنسي>> - تلك التى تعتبر بمثابة التعبير الثانوى(48). فى كل الأحوال، تفترض هذه الرؤية أن ما هو أكثر أصالة فى الظاهرة الدينية يوجد فى جانب المصدر العاطفى الذى تنشق منه التظاهرات المؤسسية. بل إن ذلك يتطلب ضمنيا بشكل أو آخر، أن المعتقدات والممارسات الدينية المؤسسية لم تكن على الإطلاق إلا وضع الخبرة المؤسسة الأولى تحت السيطرة والتحكم. هذا المفهوم لم يُصَغْ بشكل مباشر لدى دوركهايم الذى يشير قبل كل شيء إلى الضرورة الاجتماعية التى يتم وفقا لها وضع الصياغة الدينية للخبرة الأصلية. لكن هذا المفهوم بالتأكيد يجد صياغته الأكثر إيجازا عند هوبرت Hubert وهو دوركهايمى أصيل وذلك فى <<مقدمة>> كتاب "*مرجع فى تاريخ الأديان*" الذى كتبه شانتبى دى لا سوساى Chantepie de la Saussaye الذى صدر عام ١٩٠٤: <<الدين هو إدارة ماهو مقدس>>. هذه الصيغة تفترض أن التهيئة الدينية لخبرة المقدس تحتفظ به فعلا، لكنها تفرغه، على الأقل جزئيا، من إمكانيته الخلاقة.

هكذا نعبر بسهولة من <<إدارة المقدس>> إلى فكرة أن التمأسس الدينى <<للعاطفة النابعة من الأعماق>> لها دور فى إقصاء وإبعاد المقدسات وهو ما يميز المجتمعات الحديثة. من وجهة النظر هذه، يوجد توافق قريب بين رؤية الخبرة الدينية الأصلية وغير القابلة للاختزال، تلك المتوطنة فى الحياة اليومية عبر الأشكال الجزئية والعابرة للدين المؤسسي، وبين المفهوم الكلاسيكى القائل بان تاريخ الإنسانية هو التاريخ المستمر لتقليص وجود الدين فى الحياة الاجتماعية. التمييز بين <<مستويين>> لما هو دينى - من الإدراك المباشر للوجود الإلهى إلى الإدارة المؤسسية للخلاص - يندمج عادة فى شكل تسلسل زمنى لفقدان الدين كما يفترض أن علمنة المجتمعات الحديثة تشكل أعلى مراحل هذا التسلسل. لكن هذا المنظور يمكن بالمقابل أن يستلهم سوسيولوجيا الاحتجاج الاجتماعى-الدينى. إن

الحركات الدينية الثائرة (الهرطقة، انتظار عودة المسيح، الألفية المسيحية "عودة المسيح إلى الأرض لمدة ألف عام قبل القيامة، الخ.) التى تشكك بشكل لا ينفصل فى كل من النظام الدينى والنظام الاجتماعى السائدين، يمكن أن تدرك على أنها دعوة للعبور << من مجتمع بارد إلى مجتمع ساخن>>(49). تترجم هذه الحركات فى ظروف اجتماعية وتاريخية محددة شيئا من الاحتياج الأساسى للمجتمع إلى أن يعيد إنتاج نفسه، إلى <<أن يوطد ويحافظ على المشاعر الجمعية على فترات منتظمة وكذلك الأفكار الجمعية التى تشكل وحدته وشخصيته>> (FEVR, p.-609-610).

هذه الملاحظات الأخيرة تسمح بإدراك التوتر وكذلك القلق الذى يكمن فى علم اجتماع الدين عند دوركهايم، وهو التوتر الذى يعمل بشكل أكثر اتساعا فى كتابات مؤسس مدرسة علم الاجتماع الفرنسية. من ناحية، المجتمعات الحديثة التى تحكمها العقلانية العلمية وتقسيم العمل هى مجتمعات معلمنة بشكل نهائي. إنها تشكل نهاية عملية تقليص متتالٍ للدين الذى يمتزج مع تاريخ الإنسانية ذاته. هذا المسار التاريخى للتحول إلى الدنيوية، هو بالنسبة لدوركهايم، داعية العلمانية الذى لا يعرف الكلل، هو طريق للانعتاق والتحرر. <<إذا كانت هناك حقيقة أزال التاريخ كل شك حولها، فتلك هى أن الدين يحتوى بشكل متزايد على جزء صغير من الحياة الاجتماعية – هكذا يكتب دوركهايم فى *"تقسيم العمل الاجتماعي"*. فى الأصل كان الدين يمتد إلى كل شيء، كل ماهو اجتماعى هو ديني؛ الكلمتان كانتا دائما مترادفتين. ثم بعد ذلك، خرجت الوظائف السياسية، الاقتصادية والعلمية شيئا فشيئا من إطار الوظيفة الدينية، تم تشكلها بعيدا عن الدين كما اتخذت طابعا دنيويا واضحا بشكل متزايد. إن الله، إذا أمكن لنا أن نعبر بهذا الشكل، الذى كان موجودا فى كل العلاقات الإنسانية، بدأ ينسحب منها تدريجيا؛ لقد تخلى عن العالم وتركه للبشر وصراعاتهم. على الأقل، إذا كان الله لايزال يهيمن على البشر، فإن ذلك يتم من أعلى ومن بعيد (...).>> سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن هذا التقلص للدين هو ظاهرة خاصة بالأزمنة الحديثة والمعاصرة التى تتميز

بظهور الحداثة السياسية واستقلالية الفرد. إن هذا التقلص عبارة عن عملية تتم على مدى طويل، وتبدو جليا بهذا المعنى أنها غير قابلة للانعكاس. <<النزعة الفردية والفكر الحر ليسا وليدى أيامنا هذه، ولم يبدآ مع ثورة ١٧٨٩، ولا مع الإصلاح، ولا مع المدارس الفلسفية فى العصر الوسيط ولا مع سقوط تعدد الآلهة الإغريقية-اللاتينية أو الثيوقراطية الشرقية. إنها ظاهرة لم تبدأ فى مكان ما ، لكنها تتطور بلا توقف على مدى التاريخ>>[50].

لكن، من جانب آخر، المسألة الآن هى معرفة كيفية الحفاظ على أو إظهار مصدر للطاقة فى هذه المجتمعات التى انسحبت منها الآلهة، مصدر تستطيع أن تنهل منه الشعور بوجودها الخاص وأن تعيد تشكيل المبدأ المثالى المشترك فيها. يجب أن <<يخصص>> المجتمع لذلك رجالا، أشياء وخاصة أفكارا. على المجتمع أن يوجد معتقدات يتفق عليها الجميع <<لا يجب المساس بها>> : معتقدات لا يمكن نفيها أو الاعتراض عليها. <<الدين>> بهذا المعنى خالد وأبدى. لا يمكن لأى مجتمع أن يتخطاه بشكل أو آخر. حتى لدى الشعوب المولعة بالحرية التى تضع حرية التفكير فوق كل شيء، مبدأ حرية التفكير قد أصبح بالتالى مبدأ مقدسًا على الأقل، اى تم وضعه خارج أى اعتراض (FEVR,p. 305). <<الدين - كما يلاحظ ديروش H.Desroche فى تعليقه على دوركهايم - هو ثابت من ثوابت كل مجتمع بعيدا عن التنوعات التى تميز كل مجتمع، وبالتالى لا يوجد هناك مجتمع بلا دين، ولا مجتمع بلا معادل للدين.>>[51] . إذا كانت الأديان المؤسسية تفقد بالضرورة هيمنتها الاجتماعية، إلا أن ديناميكية الدين عليها أن تستمر لأنها عبارة عن الديناميكية ذاتها التى تخلق وتعيد خلق ما هو اجتماعي. إن حقب التجديد الاجتماعى الكبرى هى من ناحية أخرى وبشكل لا ينفصل، عبارة عن فترات الإبداع الديني. نرى بشكل خاص اللحظة الدينية للثورة الفرنسية. <<هذه الرغبة من جانب المجتمع فى أن يرتفع إلى مرتبة الإله، فى أن يخلق آلهة لم يكن من الممكن رؤيتها إلا أثناء السنوات الأولى للثورة. فى الواقع، فى هذه اللحظة وتحت تأثير الشعور العام بالحماس، نرى أن أشياء علمانية

بحكم طابعها الخالص قد تحولت بواسطة الرأى العام إلى أشياء مقدسة: إنها الوطن، الحرية، العقل. دين يحاول من تلقاء نفسه أن يمد ما كان يمثل عقيدته، رموزه، هياكله وأعياده. من هذه الآمال التلقائية تحاول عقيدة العقل وعقيدة الله الكائن الأعظم أن تقدم نوعا من الرضاء الرسمي>> (FEVR, P. 305). لكن هذا الدين الجديد المدعم من جانب الحماس الوطنى سريع الزوال. ماذا تبقى منه إذن فى فرنسا المعاصرة؟ استطاع دوركهايم أن يرى فى العمل المدرسى للجمهورية الثالثة وفى عملية تشكيل الأفكار العلمانية، شيئًا من انبثاق وظهور هذا <<الدين>> الجديد الذى رفض <<كل استعارة للأسس التى ترتكز عليها الأديان المنزلة>>. إنه يستدعى من هذه الأمنيات أخلاقا قائمة على العلم، تلبى الآمال الجديدة لجماعة المواطنين[52]. لكن الديناميكية الخلاقة القادرة على خلق هذه الروح الجماعية تبدو لدوركهايم على مشارف الحرب العالمية الأولى، أنها قد استنزفت بشكل مأساوى. إن اللوحة التى يرسمها للحالة الروحية فى هذا الوقت لوحة سوداء. <<إذا كان ثمة صعوبة لدينا اليوم فى أن نظهر ما الذى يمكن لهذه الأعياد وهذه الاحتفالات أن تمثله بالنسبة للمستقبل، فذلك لأننا نمر بفترة انتقال وخمول أخلاقي. الأشياء العظمى للماضى، تلك التى ألهمت حماس وحمية آبائنا، لا يوجد لدينا منها بعد الآن الحمية والحماسة نفسهما، إما لأنها قد دخلت فى إيقاع الاستخدام اليومى العام، وإما لأنها لم تعد تستجيب إلى آمالنا الحالية، ومع ذلك، لم يتم عمل شيء لاستبدالها. (...). باختصار، إن الآلهة تشيخ أو تموت، والآلهة الأخرى لم تولد بعد>> (ص.٦١٠-٦١١). والحال أن كل سلوك إرادى فى هذا المجال مآله إلى الفشل. إن محاولة أوجست كونت لأن يخلق دينا وضعيا <<بدءا من الذكريات التاريخية القديمة التى تم إحياؤها بشكل مصطنع>> كانت بلا جدوى. ذلك أن الحركة يجب أن تبدأ من الحياة ذاتها. من الضرورى أن تبدأ من أعماق المجتمع كما أن الآمال الجديدة المنبثقة من هذه الأعماق هى القادرة على توليد <<عقيدة حية>> - كما كان الحال بالنسبة للثورة الفرنسية تحديدا -. لم يستطع دوركهايم أن يعتقد فى أن

<<هذه الحالة من اللايقين ومن التوتر المبهم>> يمكن أن تستمر إلى الأبد. <<سيأتى يوم – يكتب دوركهايم فى الصفحات الأخيرة من كتاب "الأشكال الأولية..." – تعرف فيه مجتمعاتنا من جديد أبطالا يحملون أفكارا جديدة، وستولد صيغ جديدة تنطلق لتستعمل لفترة من الزمن كمرشد للإنسانية ؛ وما أن تعاش هذه الفترة، سيبرهن البشر تلقائيا على الحاجة إلى إحيائها من وقت إلى آخر بإعمال الفكر، أى بأن يحفظوا فيها الذكرى عن طريق إقامة الأعياد التى تحيى فى هذه الصيغ الثمار بشكل منتظم>> (ص٦١١). فى المجتمعات الحديثة حيث يحل الفكر العلمى ويطرد الفكر الدينى التقليدى، تظل وظيفة الدين المولدة للطاقة ضرورة حيوية: إذا كانت الأديان التقليدية وحتى تلك الأكثر عقلانية منها محكوما عليها بتآكل وأفول لا مندوحة عنه، إلا أن البعد الدينى المرتبط بالمجتمع ذاته لا يمكن اختزاله.

ديمومة المقدس ومسألة مستقبل الدين فى المجتمع الحديث:

بعض نقاشات ما بعد دوركهايم

لا شك فى أن هذا الافتراض الدوركهايمى كانت له أهمية كبرى فى تطور سوسيولوجيا الحداثة الدينية. لقد غذى هذا الافتراض تأملات كثيرة حول <<الأديان الدنيوية>> التى تشكل فى المجتمعات الدنيوية المقابل الوظيفى للدين والذى بغيابه تصبح الرابطة الاجتماعية مهددة بالتحلل. فى هذه المجتمعات التى فقدت فيها الأديان التقليدية بدرجة كبيرة قدرتها على تنظيم الحياة الاجتماعية كما فقدت أهليتها على تقديم رموز للشعور المشترك بين الأفراد، تصبح السياسة، الفن، الحياة الجنسية، الطب، الرياضة، والعلم نفسه كلها مهيأة لانبثاق وظهور هذه الأديان البديلة (يتحدث الانجلوسكسون عن surrogate religions) التى تسمح بالانتماء إلى رموز ومعان مشتركة وفى <<صنع المجتمع>>. فى هذا الجهد الخاص برصد العالم شديد التركيب الخاص بالمعتقدات المعاصرة وبتشييد علاقتها مع <<الدين>>، نجد أن

المفهوم الدوركهايمى عن <<المقدس>> قد تمت تعبئته بقدر كبير. منذ نهاية أعوام ١٩٧٠، هناك كتابات واسعة تعالج <<تجديد>>، و <<عودة>>، و<<انحرافات>> أو <<تحولات>> المقدس، وذلك من وجهات نظر ورؤى مختلفة.

بالنسبة لعدد من الكتاب، هذا المرجع فقد وجوده إلى حد كبير داخل الإشكالية الدوركهايمية الخاصة <<بعاطفة الأعماق>>: إنها فقط وسيلة لجعل تعريف وظيفى بحت عن المقدس قادرا على العمل، بواسطة ضم كل عالم الرموز والمعانى التى ينتجها المجتمع الحديث تحت هذه المسألة. فى حده الأقصى، يعتبر مقدسا كل ما له علاقة أيا كانت مع الغموض، فى هذا المجتمع، أو مع البحث عن معنى، أو التضرع إلى ما هو متعال، أو مع إضفاء الصفة المطلقة على قيم معينة. إن ما يربط هذا التراكم المركب غير المتخصص، هو انه يحتل الفضاء المحرر بواسطة الأديان المؤسسية. إن تقدم التمييز وشيوع الفردية التى ارتبط بها تقدم الحداثة قد حرمها من الوصاية التى كانت تمارسها عبر الإجابات التى تقدمها على أسئلة الحياة الأساسية التى تواجه كل الجماعات البشرية: كيف نواجه الشقاء أو الموت؟ كيف يمكن تأسيس واجبات الأفراد نحو الجماعة، الخ.؟ إذا تم القبول بأن مجمل هذه الإجابات الدينية كانت تشكل <<العالم المقدس>> للمجتمعات التقليدية، إذن من الممكن أن يعين <<كنظام للمقدسات فى المجتمعات الصناعية>>، <<المقدس الحديث>>، مقدس <<منتشر>> أو <<لا شكلي>>، دون أن نثقل كثيرًا، كل الحلول البديلة التى حلت محل الحلول السابقة فى الإجابة على نفس الأسئلة فى المجتمعات الحديثة. هذا الفهم الواسع لمفهوم المقدس يضعف ويقلل من المنظور الدوركهايمى بتفريغه من خصوصيته، أى تحديث <<منطق إنتاج المقدس hiérogamique>> [53]عبر عملية الإنتاج الذاتى للمجتمع.

لكن الطموح يدفع أحيانا إلى بعيد. إن مفهوم <<المقدس>> قد استخدم للإشارة إلى بناء من المعانى الشائعة والمشتركة فى الأديان التاريخية

وفى الأشكال الجديدة من الإجابات على <<الأسئلة النهائية>> عن الوجود، بعيدا عن <<المعتقدات>> التى تتطور الواحدة كما الأخرى. يلح الباحثون الذين يتبعون هذا النهج على واقع أن المقدس يتجاوز ويضم التعريفات التى تعطيها له الأديان التاريخية والتى فرضتها لمدة طويلة على المجتمع بأكمله. إنه يتجاوز أيضا الأشكال الجديدة للدين المؤسسى اللاتقليدى، تلك التى تحدد أحيانا تحت لواء <<الحركات الدينية الجديدة>>. إنه يعود، إلى ما وراء كل تنظيم أو منهجة استطاع ولا يزال يمكنه أن يكون موضوعا لها، يعود إلى حقيقة خاصة لا تستنفد فى أى من الأشكال الاجتماعية التى يمكن أن يتخذها. فى نفس الوقت، فإن الرجوع كذلك إلى المقدس، الذى يفترض وجود بناء أصلي، بناء مشترك بين كل هذه التعبيرات، يسمح بتمييز ما يشكل الفضاء الخاص بهذا المقدس، داخل خليط التمثيلات الجمعية المتحركة بشكل دائم. يتم الاحتفاظ داخل هذا الفضاء فى أغلب الأحيان، بالتمثيلات التى تتعلق بالمعارضة الأساسية بين نظامين متميزين تمامًا من الحقائق، وكذلك مجمل الممارسات التى تشاهد مع الإدارة الاجتماعية لهذا التوتر غير القابل للاختزال بين الدنيوى والمقدس. بدءا من هذا الاعتبار الدوركهايمى الدقيق، يصبح من الممكن افتراض الرجوع إلى، ولكن أيضا تحديد <<أشكال العودة>>، <<التجديدات>> و<<الانبثاقات>> المعاصرة لهذه <<القداسة>>، المتمثلة فى بعد انتروبولوجى عالمي. يمكن اعتبار هذه الطريقة بمثابة إعادة فتح للحوار حول الحداثة الدينية: حوار أصابه الشلل بسبب الهدنة الدائمة بين هؤلاء الذين يعرفون الدين بطريقة جامدة بدءا من مضمون المعتقدات (الإيمان بقوة إلهية خارقة للطبيعة، الإيمان بعالم آخر، الخ.) وبين أولئك الذين يعطون الدين تعريفًا وظيفيًا (بدءًا من وظائف اجتماعية يؤديها) وهو حوار ممتد إلى الأبد. أنصار التعريف الأول، أسرى نموذج الأديان التاريخية الكبرى المعروفة، غير قادرين على الإمساك بالأشكال الجديدة للحياة الدينية التى تظهر فى المجتمعات التى تتسم بالطابع الدنيوى. الفريق الآخر فهم بدرجة كبيرة من تعريف <<الدين>> أن هذا التعريف فقد كل تماسك. هل

يمكن لعملية الإشارة إلى مرجعية المقدس أن تشكل <<طريقًا ثالثًا>> يسمح بالخروج من هذا الطريق المسدود؟ فى الواقع، كل المحاولات التى تسعى إلى تفعيل هذا المدخل تصطدم بنفس الصعوبة : بالقدر الذى يستمر فيه حتى النهاية تعريف الدين كصياغة لما هو مقدس وبالقدر الذى يتناول فيه المقدس باعتباره المادة الأولية للدين، فإن هذه المحاولات تظل حبيسة لعبة المرايا العاكسة بين المقدس وبين الدين وهو ما تسعى تحديدًا إلى الفكاك منه.

إن فحص استخدامات تعريف المقدس فى علم اجتماع الحداثة الدينية المعاصر يظهر بشكل واضح ابتعادا عن الإشكالية الدوركهايمية الكلاسيكية. لكن، نلاحظ لدى جميع المؤلفين صعوبة دائمة فى التحكم فى هذه المسألة المتعلقة بالعلاقة بين الخبرة الأصلية المؤسسة للمقدس (والتى نجد مرجعيتها عند دوركهايم) وبين الأشكال الدينية التى تعبر هذه الخبرة من خلالها عن نفسها. ذلك أن هذه الأشكال الدينية يشار إليها كذلك بالقدر – وفقط بالقدر – الذى تقابل فيه أشكال معروفة للدين المؤسسي، على الأقل من حيث الشبه، مع آلهته ومع شعائره. لإدراك ذلك الذى يجعل من هذا الارتباط الذى لا يقهر لمفهوم المقدس مع الدين التقليدى – حتى فى الحالة التى يستدعى فيها للفكاك من الضغط الذى يشكل فيه نموذج الأديان التاريخية عبئًا على تفكير رجال الدين – يجب الرجوع إلى أصل تعريف المقدس ذاته. بعبارة أخرى، يجب الاهتمام بالعملية التى أصبح بسببها هذا التعريف نقطة عبور إجبارية للتفكير فى الظاهرة الدينية، على الرغم من أنه لم يكن له مضمون محدد قبل أن يقوم روبرتسون سميث Robertson Smith ومن بعده دوركهايم ومدرسته بالشروع فى إعداده بشكل حاذق. لم يذهب أحد إلى ما هو أبعد من ذلك فى هذا الصدد مثل ف.ا. إسامبير F.A.Isambert الذى حلل تعريف المقدس، ويستحق هذا التحليل المهم أن نكرس له بعض الاهتمام[54].

يبدأ ف. إسامبير افتراضه بالتذكير بأن الرواد المؤسسين لمفهوم المقدس <<لم يسعوا إلى أى شيء غير عرض، تدقيق وتحديد تعريف يرون

أنه شائع بين كل الناس>>. بتحويلهم تعريفًا من المفترض أنه شائع إلى مفهوم، يكونون قد ساهموا بالتالى فى أن يدخلوا فى اللغة السائدة بديهية أن المقدس يشكل حقيقة قابلة للفهم، شيء قابل للتحديد بواسطة خواصه التى نجدها بشكل شديد العمومية فى جميع الأديان: قوة غامضة، فصل مطلق لعالم مقدس عن عالم دنيوى، تعارض يجعل من المقدس شيئًا ساحرًا جذابًا وشيئا طاردا فى نفس الوقت، جاذبا ومخيفًا. على مدى مسيرته، يمحو المقدس بالتالى كصفة ويفرض كجوهر. يستعمل المقدس من الآن فصاعدًا فى الإشارة <<بشكل غامض إلى حد ما، إلى قرابة الموضوع بين كل الأديان، بل بين كل المعتقدات، بين كل المشاعر الدينية>>[55]. أهمية إعادة تشييد هذا المسار المتعلق بالدلالة، تكمن فى أنها تسمح لإسامبير بتحديث المنطق الثقافى الذى تجيب عليه هذه الانزلاقات المتتالية. هذا المنطق هو المنطق الخاص بالحداثة نفسها، التى تتمثل وتستوعب المفهوم المتغير الشكل، المفهوم المتحرك، الذى يقبل بتفسيرات مختلفة، المفهوم الذى كان محل رهان فى البداية، وذلك بتحويله إلى صفة-جوهر، معترف بها كمبدأ وأساس لكل دين. هذا التحول الذى أعطى معنى للأداة الفكرية التى أحكمت وتم ضبطها من جانب اتباع المدرسة الدوركهايمية، يسمح فى الواقع بطرح مبدأ يتمثل فى أن وراء تعدد التعبيرات الدينية للإنسانية، موضوعًا حقيقيًا ووحيدًا. كل الطرق الروحية، كل المسارات الدينية يفترض أنها تؤدى إلى نفس <<المقدس>>. هذا المنظور يقابل تماما الحاجة إلى إضفاء الشرعية على المعتقدات الذاتية، هذه المعتقدات المميزة للمجتمعات التى تتحلى بالتعددية التى تمنح فيها قيمة مطلقة إلى اختيار الفرد. الخطاب الدينى بحكم قدرته على تقبل صلاحيته وفقا لتعبيرات الرؤيا والوحى والسلطة العقائدية، يبحث إذن بجانب المقدس بصفته خبرة دينية، عن إعادة مصداقيته ومعقوليته الثقافية والاجتماعية. إن ذلك عبارة عن <<الحق فى اعتقاد أو إيمان يحتفظ بشيء مقدس>>، كما يلاحظ إسامبير، حق يسعى إلى أن يصبح الداعم للاعتراف بوجود المقدس. بإضفاء الهارمونية والتجانس بشكل اصطناعى ومفتعل على

الواقع المتعدد والمركب للأديان التى تلتمس الإخلاف، وبافتراضه أن البحث عن اتصال مع ماهو إلهى متعال يتجاوز بشكل كبير الدروب الضيقة المحددة من قبل الأديان المؤسسية، يسمح تعريف المقدس بالحفاظ على وجود الدين "العام" داخل عالم ثقافى يتميز بإضفاء الفردية والذاتية على منظومات الرموز والمعاني. هذه عملية مفيدة بالنسبة لكل أولئك الذين يدافعون عن الاعتراف بالبعد الدينى غير القابل للاختزال لما هو إنسانى فى عالم معلمن (ذى طابع علماني)، لكنها على النقيض من النهج الخاص ببناء موضوع <<الدين>> الذى يثير ويستولى على اهتمام علماء الاجتماع. فى الواقع، وكما يذكر إسامبير، لقد أظهرت أعمال علماء الأنتروبولوجيا بشكل كاف أن التعارض الأساسى بين ماهو مقدس وبين الدنيوى، وهو ما يمثل محور علم اجتماع الدين الدوركهايمي، ليس له أى صفة غير قابلة للتغير، كما أنه أبعد من أن يتلاقى مع طريقة بناء كل الأديان[56]. باختزاله إلى بعده الشكلى الخالص، كما فعل ذلك ميرسيه إلياد Mircea Eliade ، نصل من جانب آخر إلى أن نجعله <<يمتزج على مستوى المعانى والرموز مع كل معارضة تتعلق بالدلالة، أيا كان مضمونها>>[57]. إذا كان من الممكن الاحتفاظ بمفهوم دوركهايم عن المقدس، فذلك يتم إذن<<بشرط أن يتم الكف عن مطالبته بتمييز كل واقع ديني، وأن يتم استعماله فقط كنوع حامل لبنية بشكل خاص، بنية لن يتم قياس صلاحيتها الأمبيريقية إلا فى وقت لاحق>>[58].

هذا الحذر أكثر ضرورة من هذه الصفات الخاصة بكل الموضوعات الدينية التى يشير إليها دوركهايم بصفة المقدس، الصفات التى يحددها فى الأشكال الأكثر <<بساطة>> للدين البدائى، أليست هذه الموضوعات دائما مجرد تبديل مبسط لخصائص أو صفات المقدس المسيحى، بل وبشكل أكثر تحديدا لسمات وصفات الكاثوليكية المعاصرة والتى تم أخذها فى الواقع كمرجع حسب ما يرى إسامبير دائما. <<يلاحظ إسامبير أن التعريف الأولى للدين كما قدمه دوركهايم كان يتعلق بما يوقظ ويبعث الشعور. ألا يجد الدين الذى يعرف "بالمعتقدات الإجبارية" عرضًا له بشكل أفضل فى دوجمائية

المجمع الدينى الأول للفاتيكان أكثر مما يجده لدى الناس الذين لا نرى جيدًا ماذا يعنى هذا "الإجبار" لديهم؟ بعد ذلك وبشكل أكثر وضوحًا نرى الاعتبارات الخاصة بالقوة اللاحمة للدين على النموذج الكاثوليكى (الانتحار –Le suicide–)، ثم على الأزمة الأخلاقية الناتجة عن فقد الكاثوليكية لهيمنتها (التربية الأخلاقية) وضرورة إحلال شيء ما محل ذلك الذى يشكل الصفة المقدسة لأساس الأخلاق (حول تعريف الظاهرة الأخلاقية)[59]. تقود هذه الملاحظات ف. إسامبير إلى أن يتساءل، بصدد هذا الاندفاع، إذا ما كان التعارض بين المقدس وبين الدنيوى لا يشكل تبديلا للتعارض المسيحى على وجه الخصوص بين ماهو دنيوى وبين ماهو روحى، ذلك التعارض الذى ينتمى بشكل خاص، فى الوقت الذى كتب فيه دوركهايم ذلك، إلى التعارض السائد بين المجال العلمانى والمجال العقائدى الديني. بالطريقة نفسها، فإن هذا التعريف <<مشكوك فيه من وجهة النظر الإتنولوجية>> "ethnologiquement douteuse" ذلك إن التعريف الخاص بالمانا mana لا يمكن أن يكون إلا أسلوبا وطريقة لتحويل العفو... يجد نقد تعريف المقدس نقطته النهائية فى تحديث <<علم اجتماع الكاثوليكية الضمني>> هذا الذى يتخلل النظرية الدوركهايمية والذى لم يتردد إسامبير فى مقاربته بنظرية أوجست كونت الأكثر وضوحا والمتجسدة فى كتاباته.

عند نهاية هذا المسار النقدى، يبدو واضحًا أن مفهوم المقدس قد أضفى كثيرا من الغموض على الحوار الخاص بالحداثة الدينية كما أنه لم يضف إلى هذا الحوار مزيدًا من الوضوح بشكل خاص[60]. الإشارة إلى المقدس، كان لابد أن يفيد، فى فكر أولئك الذين لجأوا إلى استخدامه لمعالجة المنتجات الرمزية للحداثة، سواء فى تحديد البعد الدينى لهذه المنتجات بدلا من مقارنتها مع مثيلاتها فى الأديان التاريخية، سواء فى تجنب الإقرار بأن كل <<الإجابات على الأسئلة الأساسية للوجود>> تذهب بشكل آلى إلى الرصيد الدينى للإنسانية. فى المنظور الأول، يفترض أن تعريف المقدس يقتلع تعريف <<الدينى>> من الأديان. فى الحالة الثانية، يفترض أنه يتجنب

أن يشيد <<الديني>> على أساس صيغة شاملة تضم كل شيء، وذلك فى كل مرة تكون فيه مسألة الإنتاج الاجتماعى للمعنى محل بحث. ينتقل كثير من المؤلفين بسهولة من هذا المنظور إلى المنظور الآخر، أو أنهم يقومون بعمل تركيب من هذا المنظور وذاك بطريقة محكمة بشكل أو آخر. لكن المشكلة لا تكمن هنا. المشكلة تكمن فى واقع أن تعريف المقدس قد كرس، بحكم الظروف ذاتها التى نشأ وظهر فيها، لإعادة تفعيل ذلك الذى افترض تحديدًا أنه قد خمل وفقد نشاطه وذلك بطريقة خفية، والمقصود هنا هيمنة النموذج المسيحى على فكر رجل الدين، وهيمنة هذا النموذج الخاص لما هو دينى على تحليل العوالم الحديثة للدلالات والمعانى.

إن نقد إسامبير نقد لا يمكن التغاضى عنه لأنه يكشف الافتراضات المسبقة التى تؤدى تحت غطاء تعريف <<المقدس>> إلى تشكيل هذا البناء من المدلولات باعتباره جوهرا، جوهرا <<يعطى ويقدم للسلطات الروحية والدنيوية (omnis potestas a Deo) دعم القوة المقدسة فى بعض المجتمعات (وفقط فى بعض المجتمعات) كما يمد الكائنات المقدسة بقوة المشاركة فى هيمنة هذه السلطات>>[61]. لكن المقدس المستهدف من هذا النقد هو من حيث الأساس ذلك الذى ينتمى إلى <<نظام كهنوتى مؤسس على الإيمان بالطبيعة الاستثنائية للكائن أو الكائنات الموجودة فيه أصلا>>. ومن الممكن إظهار أن دوركهايم نفسه قد وضع موضع التنفيذ مقاربة مزدوجة بصدد المقدس وذلك بتمييزه بين <<مقدس النظام>> الذى يندمج فى الواقع فى بنية الهيمنة الاجتماعية، وبين <<مقدس فى الشعور المشترك>> وهو الذى ينشأ عن اندماج الوعى والمشاعر فى تجمع الجماعة البشرية. ثمة طريقة لإعادة تقييم مفهوم المقدس تتمثل فى تشديد اللهجة بشكل مطلق على هذا البعد الثانى للمقدس، بالتشديد على العلاقة التى توجد بين الشعور العاطفى <<للنحن>> التى توحد وتجمع المشاركين فى مثل هذه التجمعات وبناء <<روح مشتركة>> لا غنى عنها لكل أشكال الحياة فى المجتمع. يتم التشديد من هذا المنظور على الخصوصية الوحيدة لهذه الخبرة العاطفية، بدلا من التركيز

على التعارض المكون للمقدس والدنيوى، تلك الخبرة العاطفية التى تعمل مختلف الأديان على الاحتفاظ بها تحت هيمنتها دائما. كثيرون هم الباحثون الذين يبدو أنهم ينفرون مع ذلك من التخلى عن فكرة أن الدين يخص بشكل أساسى – بعيدا عن الأشكال العابرة التى يتخذها فى الأديان التاريخية – الاتصال مع هذه القوة <<الأخرى>> والغامضة، على الرغم من أنهم بعيدون جدا عن الفينومينولوجيا الدينية وقليلو الاهتمام بتناول جوهر الدين. إن البحث عن <<المقدس الحديث>> يتمثل إذن فى إرجاع الظواهر الحالية لهذه الخبرة، وهى ظواهر متجددة وتعاود الظهور من جديد، بنفس القدر الذى يضعف فيه الطابع الدنيوى قدرة المؤسسات الدينية على التحكم فى هذه الخبرة وفى عقلنتها. بحكم التعبئة العاطفية العميقة التى تسببها اللقاءات الرياضية الكبرى أو التجمعات التى تحدث بعد المباراة (من كأس العالم إلى بطولة أوروبا ٢٠٠٠مثلا)، حفلات موسيقى الروك، اللقاءات السياسية الأكثر حرارة وحمية أو كذلك اللقاءات الواسعة حول الموائد (من نوع <<البيك–نيك الجماهيرى>> التى تقام فى أماكن الاسترخاء والمنتجعات، مناسبة الاحتفال بعيد الثورة الفرنسية فى ١٤يوليو عام ٢٠٠٠)، كل ذلك يمكن أن يعتبر فضاءات للتعبير عن ظواهر تدين جماعى تعبر عن نفسها من الآن وصاعدا خارج المؤسسات الدينية المحددة اجتماعيا بهذه الصفة . الحد الرئيسى لمثل هذا المنظور هو عدم حل مسألة القطيعة النهائية للعلاقة التى أنشأها دوركهايم بين <<المشاعر النابعة من الأعماق>> وبين الدين. الخاصية المميزة للمجتمعات الحديثة <<الخارجة من الدين>>[62] تتمثل تحديدًا فى أن الخبرات العاطفية التى تشكل من خلالها جماعة إنسانية ما هويتها الجمعية رمزيا لم تعد تلتمس إضفاء صياغة شرعية لتقاليد أعطت لهذه الخبرات، فى مجتمعات ما قبل الحداثة، ثباتها واستمراريتها <<الدينية>> الخالصة. فى كل المجتمعات الحديثة تؤدى حركة انتشار الطابع الدنيوى إلى هروب غالبية الأنشطة والخبرات الإنسانية من السيطرة المنظمة للمؤسسات الدينية. على العكس مما يفترضه بعض المنظرين عن <<المقدس الحديث>>، فإن هذا

التغيير لا يقتصر على نقل المواقع التى تجرى فيها الخبرة المقدسة، بإدخالها بدفعة واحدة، موضوعات جديدة إلى الفضاء الذى يحدد بشكل متزايد أكثر فأكثر بأنه فضاء <<لتدين حديث>>، تدين غير ممأسس (بلا مؤسسات). إنه يقطع نهائيا الصلة البنيوية التى تجمع وتوحد الخبرة العاطفية فى المجتمعات التقليدية، تلك الصلة التى تحول مجموعة من الأفراد المتجمعين فى فضاء معطى إلى جماعة واعية بذاتها، تحولها إلى إمكانيات اجتماعية ورمزية (فى مجال نقل الخبرة بشكل خاص) وهو ما يسمح لهذه الجماعة بأن تتشكل كسلالة دينية. إن هذا لايعنى أن الأديان المؤسساتية ستكون غير قادرة من الآن فصاعدا على توليد خبرات تتعلق بما هو مقدس بالنسبة للمنخرطين فيها، خبرات محبذة لتجديد الصلات الجماعية التى توجد بينها: إن نجاح التجمعات الدينية الكبرى، التوسع والانتشار الذى يحققه دين الجماعات العاطفية فى كل التقاليد الثقافية والذى يحبذ ويشجع الخبرة العاطفية لتجمع المؤمنين، كل هذه الظواهر تشهد على عكس ذلك. لكن هذه الظواهر لم تعد تسعى تقريبا إلى احتكار مثل هذه الخبرة الجماعية، خبرة تتبدى فى كل المجتمعات الحديثة تحت أشكال متفجرة ومحلية، متوطنة إذا أمكن القول فى مختلف المستويات المتخصصة للنشاط الاجتماعى. كذلك فإن هذه الظواهر لم تعد قادرة بشكل خاص على أن تقدم عبر هذه الخبرات، مرجعية ومعنى للعلاقة الاجتماعية للمجتمع بأكمله. لقد توقع دوركهايم هذا الانقطاع بشكل واضح عندما تساءل فى قلق عن إمكانية المجتمعات الحديثة، والتى هى مجتمعات الأفراد، على أن تحتفظ مرة أخرى – خارج هذا الوسط الدينى – بشيء من <<الروح المشتركة>> التى يمكن أن تتجسد فيها الصلة الاجتماعية. إن أفضل طريقة لجعل تراث دوركهايم تراثا مثمرا اليوم، لا تتمثل فى إنقاذ العلاقة التى افترضها دوركهايم بين المقدس وبين الدين، ضد وفى مواجهة الجميع، لكن هذه الطريقة تتمثل على العكس من ذلك فى استخلاص كل النتائج المترتبة على الفصل الذى تأكد منذ الآن بين الدين والأشكال الجديدة لخبرة المقدس.

مراجع الفصل الخامس

1- C. Baudelot, R. Establet, Durkheim et le suicide, Paris, PUF, 1984, p. 9.

يحتفى هذان المؤلفان على العكس بكتاب دوركهايم "الانتحار" واللذان يعتبرانه <<نجاحا>> وعملا <<استثنائيا>> من بين أعمال دوركهايم.

2- E. Durkheim, « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », Archives de sociologie des religions, n0 27, janvier-juin 1969, 73-77.

هذا النص عبارة عن محاضرة عن <<مستقبل الدين>> قدمها دوركهايم فى إطار مؤتمر نظمه "اتحاد المفكرين الأحرار والمؤمنين الأحرار"، وعقد فى شتاء عام 1913-1914

3- Cf. notamment, J. C. Filloux, « Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabin », Revue française de sociologie, XVII (2), 259-266 ; Derczansky, « Note sur la judéité de Durkheim », Archives de sciences sociales des religions, 69, janvier-mars 1990, 157-160. Voir également : William S. Pickering, Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories, London et boston, Routledge et Kagan Paul, 1984, Qui insiste sur cette dimension. Cet ouvrage constitue par ailleurs une somme très complète sur la sociologie de la religion de Durkheim.

4- :

انخراطه مع المدافعين عن قضية دريفوس، بينما كان يقوم بالتدريس بجامعة بوردو التى عين بها عام 1887 عرضه لانتقادات شخصية أثارت غضب كل طلابه. قبل موته بقليل -

فى الوقت الذى قتل فيه ابنه على جبهة القتال فى سالونيك عام ١٩١٥ – طالب عضو بمجلس الشيوخ من اللجنة المكلفة بمراقبة الأجانب المقيمين فى الأراضى الوطنية بفحص حالة هذا <<الأستاذ المعين فى سوربوننا "نسبة إلى جامعة السوربون">>، <<هذا الفرنسى المنحدر من أصول أجنبية، يمثل بلا شك، وهذا اقل ما نتوقعه، المصالح الألمانية>> ...، ذكر هذا الاستشهاد من قبل ج، دوفينو : J. Duvignaud, Durkheim, PUF, 1965, p. 11

5- :

بين ب. لاكروا بوضوح إن هذا التحفظ كان يقابل التوتر القائم بين مصلحة كبيرة للشأن العام وبين مفهوم صارم للحياة الفكرية. انظر :

« Aux origines des sciences sociales françaises : Politique, société et temporalité dans l'œuvre d'Emile Durkheim », Archives de sciences sociales des religions, n° 69, janvier-mars 1990, « Relire Durkheim », p. 109-127.

6- G. Davy, « E. Durkheim. I : L'homme », Revue de métaphysique et morale, 1919, n° 26, 181-198.

7- Voir, en annexe, la bibliographie de Durkheim.

8- De la division du travail social, Paris, Alcan, 1893 ; PUF, 1991, p. 140.

9- Les règles de la méthode sociologique, Paris, Alcan, 1895 ; PUF, 1973, p. 3-4.

10- F. A. Isambert, « La naissance de l'individu », in Ph. Besnard, M. Borlandi et P. Vogt, Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après, Paris, PUF, 1998, p. 113-133.

11- B. Lacroix, art. cité

12- Ainsi, G. Lapie, qui écrit à C. Bouglé le 7 mai 1897 : « Au fond, il explique tout, en ce moment, par la religion, l'interdiction du mariage entre parents est affaire religieuse ; la peine est un phénomène d'origine religieuse, tout est religieux (...), in P. Besnard (éd), « Les durkheimiens », Revue française de sociologie, XX-I, 1979, p. 39.

(كتب لابيد إلى بوجلى فى السابع من مايو عام ١٨٩٧: <<فى الجوهر، انه يفسر كل شيء فى هذا الوقت بواسطة الدين، تحريم الزواج بين الاقارب شأن دينى؛ الألم والمعاناة ذو أصل دينى، كل شئ دينى (...).

13- Sociologie et philosophie (éd. C. Bouglé), Paris, Alcan, 1924 ; PUF, 1967, p. 79.

14- L'éducation morale (éd. P. Fauconnet), Paris, Alcan, 1925 ; PUF, 1974/1990, p. 76.

15- « De la définition des phénomènes religieux », L'année sociologique, II, 1897-1898 (1899), 1-28 ; repris dans le Journal sociologique (éd. J. Duvegnaud, Paris, PUF, 1969), 140-165.

16- Règle de séparation dont il avait déjà souligné l'importance dans un article un peu antérieur sur « La prohibition de l'inceste et ses origines ».

17- :

لايفوتنا أن نشير إلى أى حد ينطبق الوصف المقدم هنا عن الدين على النموذج الكاثوليكى لدين غلب عليه الطابع المذهبى بشدة، تحتل العقيدة فيه مكانًا رئيسيًا : تشكل الكاثوليكية بالنسبة لدوركهايم كما بالنسبة لكثير من علماء اجتماع الدين الفرنسيين، المرجع الأكثر المتاح بشكل مباشر وفورى <<للدين النموذجى>>.

18- « De la définition des phénomènes religieux », art, cité, p. 25.

19- F.A. Isambert

يقدم إسامبير تحليلا معمقًا لهذه المسيرة وللمصادر المختلفة للنظرية الدوركهايمية عن " المقدس" فى مقالة تمثل افضل تركيب متاح حول هذا الموضوع.

« L'élaboration de la notion de sacré dans l'Ecole durkheimienne », Archives de sciences sociales des religions, n° 42, juillet-décembre 1976, 35-56. La présentation qui suit s'appuie de très près sur cet article.

20- Cf. J. Sumpf, « Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion », Archives de sociologie des religions, n° 20, juillet-décembre 1965, 63-73.

21- Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, Edimbourg, 1899.

22- F. A. Isambert, art. Cite, p. 39.

23- Cf. sur ce thème, le livre majeur de C. Tarot, De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique, Paris, La Découverte ,1999 (préface de A. Caillé).

24- M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (1899), in Œuvres (éd. V. Karady), I. Les fonctions sociales du sacré, Paris, Ed. de Minuit, 1968, p. 16.

25- M. Mauss , Œuvre, p. 255.

26- Ibid., p. 301.

27- « Esquisse d'une théorie de la magie », L 'Année sociologique (1902-1903), 1904, VII p. 111 ; repris in Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 1950/1968, I-141.

28- L'Année sociologique, art. cité. P. 126-127.

29- Ibid., p. 138.

30- Paris, 1904.

31- « Les principes de 1789 et les sciences », Revue international de l'enseignement, XIX, 1890, 450-456 ; repris dans La science sociale et l'action (éd. J.C. Filloux), 1970/1987, 215-225.

32- Cf. C. Tarot, op. cité. 29-45.

33- C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. Mauss, sociologie et anthropologie, op. cité., IX-LII.

34-

محاضرات سابقة فى "علم الاجتماع الديني": فى عام ١٩٠٠-١٩٠١ بجامعة بوردو؛ ثم فى عام ١٩٠٦-١٩٠٧ فى باريس. لا نمتلك أية ملاحظات عن هذه المحاضرات. لكن ثمة تلخيصا لمحاضرات عام ١٩٠٦ تم نشرها بواسطة احد طلاب دوركهايم، ب. فونتانا ، بالمجلة الفلسفية ، كما نجد فى كتاب "الأشكال الأولية.." بشكل كامل التطوير خطة وموضوعات هذه المحاضرات.

35- On trouve une analyse minutieuse des Formes, in J. Pradès, Persistance et métamorphose du sacré, Paris, PUF, 1987.

36-

يحدد دوركهايم بوضوح شديد من وجهة النظر هذه، المسافة التى تفصل بين تفكيره وتفكير ليفى بروهل الذى يضع ،على العكس من دوركهايم، من حيث المبدأ عدم الاستمرارية بين العقلية البدائية وبين التفكير العلمى.

Cf. son compte rendu des « Fonctions mentales dans les sociétés inférieures » de Lévy-Bruhl dans L'Année sociologique, XII, 1913, p. 33-37.

« Le sentiment religieux à l'heure actuelle », Archives de sociologie des religions, art. cité., 75-76.

37- Cf. sur ce point, C. Rivière, « Les formes élémentaires de la vie religieuse : une mise en question », L'Année sociologique, 49 (1), p. 131-148.

38- C. Lévi-Strauss, Le Totémisme aujourd'hui, Paris, PUF, 1980 (1962).

39- Cf. . par exemple, R. Aron, Les étapes de la pensée sociologiques, Paris, Gallimard, 1967.

40- R. Boudon, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse : une théorie toujours vivante », L'Année sociologique, 1999, n° 1, p. 149-198. Cf. R. Boudre, Etudes sur les sociologues classiques II, Paris,

Puf, 2000, « Durkheim : l'explication des croyances religieuses », p. 63-123.

41- « Le sentiment religieux à l'heure actuelle », art. cité. P. 75.

42- C. Tarot, op. cité. 222-225.

43- H. Deroche, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », Archives de sociologie des religions, 27, 1969, p. 79-88.

44- J. Wach, Sociologie de la religion, Paris, Patot, 1955, p. 21 et s.

45- H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, PUF, 1946.

46- R. Bastide, Les Amériques noires, Paris, Payot, 1967, p. 133-134.

47- W. James, The Varieties of Religious Experience, New York, Macmillan, 1961, 40-41.

48- H. Deroche, "Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues", Archives de sociologie des religions, art. cité. P. 85 ; Sociologie de l'espérance, Paris, Calmann-lévy, 1973.

49- De la Division du travail social, Paris, Alcan, 1922, p. 143-144 et 146.

50- H. Deroche, « Retour à Durkheim ? d'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », Archive de sociologie des religions, art. cité. P. 87.

51- Cf. J. Baubérot, « Note sur Durkheim et la laïcité », Archives de sciences sociales des religions, n° 69, janvier mars 1990, 151-156.

52- H. Deroche, art. cité. P. 85.

53- F. A. Isambert, Le Sens du Sacré. Fête et religion populaire, Paris, ED. de Minuit, 1982, 3e partie.

54- Ibid. p. 250

55-

انظر على مستوى هذه الأفكار، الاعتبارات المتعلقة بالفن كطريق للولوج إلى المقدس، بعيدًا عن الدين المؤسسى، فى :

C. Bourniquel et J. C. Meili, Les créateurs du sacré, Paris, Cerf, 1966.

56-

طور فرانسوا إسامبير من ناحية أخرى النقد الخاص بالاستخدام العابر للثقافات للمفاهيم الانتروبولوجية وذلك فى مقدمة كتابه :

Rite et efficacité symbolique, Paris, Cerf, 1979. Cf. également sa critique de la phénoménologie religieuse, Phénoménologie religieuse, in H. Deroche et J. Séguy, Introduction aux sciences humaines des religions, Paris, Cujas, 1970, 217-240.

57- F. Isambert, Le Sens du Sacré. Fête et religion populaire, op., cité. P. 267.

58- Ibid., p. 266.

59- Ibid., p. 266-267.

60- Pour une discussion plus complète de cette question, cf. D. Hervieu Léger, La Religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993.

61- F. Isambert, op. cité., p. 270

62- Selon la formule de M. Gauchet, Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion, Paris, Gallimard, 1985.

* * *

مؤلفات لدوركهايم:

هناك الكثير من المراجع المتطورة حول فكر وأعمال دوركهايم فى الكثير من المؤلفات، انظر بشكل خاص:

- Steven Lukes, Emile Durkheim, his Life and Work. A historical and critical study. London, Penguin Books, 1988 (1re éd. 1973);
- Camille Tarot, De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique, Paris, La Découvert, 1999 (qui comporte également une bibliographie des œuvres de M. Mauss).

<<الأعمال الرئيسية>> التى تم الإشارة إليها هنا هى الأعمال الأربعة التى نشرت أثناء حياة دوركهايم وهى:

- De la division du travail social (1893), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1990.
- Les règles élémentaires de la méthode sociologique (1895), Paris, PUF, 1973.

- Le suicide (1897), Paris, PUF, 1979.
- Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Paris, PUF, 1986.

يجب أن نضيف إلى ذلك سلسلة من المقالات، المساهمات والاستنتاجات المجمعة والمنشورة في " الحولية الاجتماعية "

(L'Année Sociologique). ونذكر منها :

- Sociologie et philosophie, Paris, PUF, 1924-1967.
- La science sociale et l'action (éd. J. C. Filloux), Paris, PUF, 1970-1987.
- Journal sociologique (éd. J. Duvignaud), Paris, Puf, 1969.
- Textes 1. Elémenets d'une théorie sociale (éd. V. Karady), Paris, Ed. de Minuit , 1975.
- Texte 2. Religion, morale, anomie, id.
- Texte 3. Fonction sociales et institutions, id.

كذلك :

- L'Education morale (1902-1903), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992.
- L'évolution pédagogique en France (1938), PUF, coll. « Quadrige », 1990.
- Le Socialisme (1928), Paris, PUF, 1971.

بعض الأعمال عن دوركهايم وعلمه الاجتماعي وسوسيولوجيا الأديان :

- J.M. Berthelot, 1895, Durkheim, l'avènement de la sociologie scientifique, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1995.
- Ph. Besnard, M. Borlandi, P. Vogt (éds), Division du travail et lien social, Durkheim un siècle après, Paris, PUF, 1993, coll. « Sociologies ».
- Borlandi. L. Mucchielli (éds), La Sociologie et sa méthode. Les règles de Durkheim un siècle après, Paris, L'Harmattan, 1995.
- F. A. Isambert, Le Sens du sacré. Fête et religion populaire, Paris, ED. de Minuit, 1982.
- Lukes, Emile durkheim, his life and Work. A Historical and Critical study, London, Penguin Book, 1988 (1re éd. 1973).
- J. Pradès, Persistance et métamorphose du sacré, Paris, PUF, 1987.
- W.S.F. Pickering, Durkheim's Sociology of religion, Themes and Theories, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.
- P. Steiner, La sociologie de Durkheim, Paris, La découverte, 1994 (coll. « Repères »).
- C. Tarot, De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique, Paris, La Découverte, 1999.
- Archives de sciences sociales des religions, n° 69, janvier-mars 1990, « Relire Durkheim », 1999.
- L'Année sociologique, n° 49, 1999.

الفصل السادس

موريس هالبواش

Maurice Halbwachs

(١٩٤٥-١٨٧٧)

الدين والذاكرة

أصبحت مؤلفات موريس هالبواش Maurice Halbwachs هدفا وموضوعا لإعادة القراءة والاكتشاف من جانب علماء اجتماع الأديان منذ وقت حديث نسبيا. منذ حوالى ثلاثين عاما، كان من النادر أن يعد هالبواش من بين علماء الاجتماع <<الكلاسيكيين>> الذين يجب على كل مبتدئ فى هذا المجال أن يقرأ له ويطلع على أفكاره منذ اللحظة الأولى لدراسته. يتضمن عرض مدرسة دوركهايم عادة إشارات مرجعية لأفكار هالبواش حول الذاكرة الدينية. خصص هنرى ديروش Henri Desroche وروجيه باستيد بشكل خاص Roger Bastide جانبًا كبيرًا فى مؤلفاتهما لهذا الموضوع. لكن من النادر تقديم عرض منهجى فى برامج ومقررات الدراسات التمهيدية لمساهمة هالبواش الخاصة فى علم اجتماع الأديان. من ناحية أخرى لانجد

فى كتابات هالبواش فى الواقع نظرية نظرية عن الدين يمكن أن تقارن بالبناء النظرى الدوركهايمى على سبيل المثال. لكن تدور اليوم توقعات عبر تناول أعمال هالبواش بأن أفكاره حول الذاكرة تنفتح على بناء علم اجتماع للحداثة الدينية. لقد أصبح هذا الاكتشاف ممكنًا بالفعل بفضل الأعمال المثابرة التى لا تتوقف من تعليقات وإصدارات نقدية، بل وحتى لتحديث أعمال هالبواش مثل تلك التى قام بها جيرار نامير Gérard Namer [(1)]. لكن إذا كان هذا العمل قد حقق نتائج، فإن ذلك يعود أيضا إلى أن علم الاجتماع كله قد توجه منذ نحو عشرين عاما إلى تجديد تساؤلاته عن طبيعة العلاقة الاجتماعية وعن تكوين الهوية فى المجتمعات الحديثة. يدفع تسارع إيقاع التغيير فى هذه المجتمعات وهيمنة الاتصالات الآنية المباشرة والدوران المعمم للثروات والأفراد ورءوس الأموال، وكذلك الانتشار السريع للمعرفة والرموز والدلالات، كل ذلك يدفع ويضع المسائل الخاصة بالزمن، بالذاكرة والنسيان فى مركز كل جهد يبذل لفهم ما هو معاصر. إن التفكير الرائد لهالبواش حول العروض والتحديات الاجتماعية للذاكرة تجد مكانا لها اليوم بشكل كثيف فى جميع مجالات علم الاجتماع. إنها تعبر عن ثراء خاص لعلم اجتماع الأديان الذى يواجه بشكل مباشر مسألة مستقبل العادات والتقاليد فى ظل الحداثة.

مسيرة ملتزمة لمفكر عقلانى

ولد موريس هالبواش فى مدينة ريمس Reims عام ١٨٧٧ وهو نجل لمعلم بمنطقة الإلزاس التى ضمت إلى فرنسا عام ١٨٧١. درس هالبواش بمدرسة ليسيه هنرى الرابع Henri IV بباريس حيث اكتشف ولعه وشغفه بدراسة الفلسفة خصوصا لدى هنرى برجسون Henri Bergson، لكن الدراسة التى قام بها عن ليبنتز Leibniz بين عامى ١٩٠١ و ١٩٠٥، أبعدته عن النزعة البسيكولوجية لمعلمه الأول وجعلته يتجه – مع اهتمام شديد الحيوية

بالفحص التجريبى والتحليل الكمي– نحو العلوم الاجتماعية [2]. سافر إلى ألمانيا للبحث فى الأعمال غير المنشورة لليبنتز ولقد أتاح له ذلك أن يعتاد على التعامل مع الفكر الاجتماعى الألماني: ماكس فيبر، جورج زيمل، وكذلك أعمال المفكرين الماركسيين. ناقش أطروحته للدكتوراة عام ١٩٠٩ وكان موضوعها <<نزع الملكية وأسعار الأراضى فى باريس (١٨٦٠-١٩٠٠)>>[3] وفرض نفسه بفضل هذا العمل على آليات المضاربات العقارية والمالية باعتباره خبيرا متخصصا فى علم الاجتماع الاقتصادى والمؤسس الفعلى لعلم الشكل الاجتماعى الذى صاغ دوركهايم فكرته الطموحة. عمل أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ستراسبورج بدءا من عام ١٩١٩، كما عين بجامعة السربون فى عام ١٩٣٥. جسد هالبواش مشروعه السوسيولوجى بالتركيز على استبيانات ودراسات إحصائية واسعة (فى مجالات علم الاجتماع المديني، علم اجتماع الاستهلاك وبسيكولوجيا الطبقات الاجتماعية)[4]. انضم منذ عام ١٩٠٥ إلى جماعة الدوركهايميين التى قدمه إليها ف. زيمياند F. Simiand ، كما فرض نفسه بعد ذلك على العديد من الجبهات باعتباره مجددا للفكر الدوركهايمى الذى قام بمراجعة افتراضاته (كما فى "أسباب الانتحار"، الذى ظهر عام ١٩٣٠) كذلك فلقد نشر بعضا من استبصارات وتطلعات دوركهايم الكبرى : من هنا كان مفهوم <<التيار الاجتماعي>> الذى أتاح له فى كتاب " الأطر الاجتماعية للذاكرة " (Les cadres sociaux de la mémoire) (١٩٢٥) ثم فى كتاب "المورفولوجيا الاجتماعية" (La morphologie sociale) (١٩٣٨) أن بمنهج مسألة التفاعلات interactions بين الفرد والجماعات الاجتماعية.

ليس من السهل تتبع الخط العام الذى يوجه أعمال هالبواش الغزيرة وينتشر فيها، ذلك أن أعماله هذه قد تطورت خلال عشرين عاما عبر مشروعات إمبيريقية شديدة التنوع وكذلك من خلال نشر العديد من

الدراسات. لقد أصبحت هذه المهمة أكثر صعوبة كذلك بسبب الطابع التطورى لفكر <<يعمل>> فى نفس الوقت الذى يجادل فيه مع الآخرين، فكر يغير من أدواته باكتشافه المستمر لموضوعات جديدة. لكن بمجرد أن وضع هالبواش شخصيا اكتشاف مفهوم <<الذاكرة الاجتماعية>> فى مركز أعماله –كما يشهد بذلك ج. نامير G.Namer– أصبح من المبرر تماما أن ينظر إلى علم اجتماع الذاكرة لديه على أنه المحور الرئيسى الذى يسمح ببناء التجانس الفكرى لمنهجه. نكتشف إذن بتتبع هذا الخط، طبيعة العلاقة التى تنسج معا المشروع العلمى لهالبواش وكذلك المسار الشخصى لإنسان ملتزم باشتراكية إنسانية وإصلاحية واجهت التحدى من جانب اضطرابات القرن الذى عاش فيه: الحرب العالمية الأولى ١٩١٤–١٩١٨، الثورة الروسية ١٩١٧ وصعود الفاشية.

الالتزام الاشتراكى لهالبواش يعود إلى فترة دراسته بمدرسة المعلمين العليا الواقعة بشارع أولم بباريس كما أنها تبدأ مع تفجر قضية دريفوس. التحق فى عام ١٩٠٥ بـــ SFIO بصفته عضوا فى <<الوحدة الاشتراكية>> (مع كل من ج. بيرين وليفى بروهل J.Perrin et H. Lévy-Bruhl) وظل منتميا إلى هذه الجمعية حتى وفاته. كتب فى مجلات اشتراكية، شارك جوريس فى جريدة "الإنسانية" (L'Humanité)، بل وصل الأمر إلى طرده من ألمانيا عام ١٩٠٩، لأنه وصف فى مقال حاد ظروف القمع البوليسى لأحد الإضرابات العمالية. أعفى من الخدمة العسكرية أثناء الحرب العالمية الأولى بسبب قصر النظر الطبي، التحق بمكتب البيرت توماس الوزارى الذى كان مقربا منه ويشاركه وجهة النظر فى ضرورة الاحتفاظ بروسيا داخل التحالف ضد ألمانيا. ظل فى هذا المنصب حتى خروج الحزب الاشتراكى من الحكومة فى سبتمبر ١٩١٧. تحول نشاطه النضالى بعد الحرب إلى المرتبة الثانية : سلك حياة جامعية فى مدينة كين Caen وستراسبورج Strasbourg (حيــث كان يلازم كلا من م. بلــوك M. Bloch،

ل. فيفــر L. Febvre ، ش. بلونديل Ch. Blondel، و ج. لوبرا G. Le Bras)، ثم انتقل بعد ذلك إلى باريس، كما توجت هذه المسيرة الجامعية بانتخابه عضوا فى الكوليج دى فرانس عام ١٩٤٤ قبل بضعة شهور من اعتقاله وإبعاده عن فرنسا. لكن وفاءه للاشتراكية الإصلاحية لم يخفت على مدى السنين. كان معارضا للثورة البلشفية كما ساند الجبهة الشعبية فى فرنسا. فى شهر مارس من عام ١٩٣٦ التحق بلجنة المراقبة التى شكلها المثقفون المعادون للفاشية. انخرطت زوجته ايفون بنشاط كبير فى دعم المعسكر الجمهورى فى أثناء الحرب الأهلية الأسبانية. كان هالبواش معارضا بقوة لاتفاقية ميونخ وكتب يقول فى مذكراته اليومية (<<هل يمكننا أن لا نكفر عن هذه النذالة وهذا الجبن>>) (5). تم الفتك بعائلته كلها بسبب الحرب. انتحر زوج شقيقته وهو طبيب عسكرى عام ١٩٤٠ بعد أن أصابه اليأس من استسلام فرنسا أمام القوات الألمانية. تم اغتيال فيكتور باش Victor Basch وزوجته وكذلك والد ووالدة زوجته بواسطة ميليشيات توفييه Touvier. تم توقيف هالبواش من قبل الجستابو فى نفس الوقت الذى تم توقيف ابنه بيير بسبب انتمائهما للمقاومة، تم ترحيله إلى معسكر بوشينفالد Buchenwald حيث توفى فيه عام ١٩٤٥ (6).

سوسيولوجيا الذاكرة

هذه المسيرة – التى تتداخل زمنيا مع تاريخ الجمهورية الثالثة – تسمح بفهم الحساسية الخاصة لموضوع ذاكرة هذا الرجل المرتبط أساسا بقيم العلمانية، العقل، التقدم والديموقراطية. بالنسبة لهالبواش، الذاكرة فى الواقع هى اللحمة والبنية ذاتها للهوية الجمعية والهوية الفردية. الفتاة المتعبدة التى عثر عليها ضالة تائهة فى إحدى الغابات بالقرب من شالون Chalons عام

١٧٣١ لم تكن تعرف من هى، لأنها حرمت من ذاكرة الجماعة التى تنتمى إليها. لكنها تتمرد وتبدأ الذكريات فى الانبثاق والظهور عندما تعرض عليها صور لمناطق من الإسكيمو يفترض أنها قد أتت منها. مثل هذا الحدث الجزئى لا يقدم الكثير – تم سرده فى مقدمة "الأطر الاجتماعية للذاكرة" [7] – سواء كان ذلك حقيقيا أو مجرد افتراض: فهو يسرد بشكل مجازى الشرط المتعلق بالذاكرة – وبالتالى الوضع المتعلق بالهوية – بالنسبة لجماعات اجتماعية خاضعة للهيمنة. فى أطروحته، يجعل هالبواش من حالة الاستبعاد من الذاكرة الجمعية علامة الاغتراب بالنسبة للطبقة العاملة: استبعاد ينزع عنها ذاكرتها وشرط الهوية والوحدة لجماعة إنسانية، واقع أنها تعيد امتلاك ذاكرتها يشكل فعلا للتحرر الاجتماعي. بشكل معاكس، المجتمع الذى ينسى ماضيه هو مجتمع يفقد هويته، مجتمع يصبح غير قادر فى نفس الوقت على مواجهة مستقبله الخاص. فى السنوات التى تلت الحرب العالمية الأولى والتى تميزت بصعود جديد للأخطار، أصبح التهديد بالنسيان يتسم بحالة من الاحتدام الملتهب[8].

الأطر الجمعية للذاكرة

لكن الاهتمام الأخلاقى والسياسى <<لواجب الذاكرة>> الذى يحرك هالبواش هو واجب لا ينفصل عنده عن ضرورة اتخاذه لموقف فكرى مضاد للنزعة البسيكولوجية التى كانت متفشية فى ذلك الوقت. بإشارته – فى عبارة دوركاهيمية واضحة– إلى أهمية الذاكرة الجمعية، يدعى زورًا أنه ضد المقاربة الروحانية التى طورها برجسون، الذى يعتبر أن الذاكرة تقع فى الحدس أو الشعور الذى يمكن للفرد أن يمتلكه من ماضٍ كبته فى شعوره. بالنسبة لمفكر عقلانى مثل هالبواش، لا تتشكل الذاكرة الفردية خارج الذاكرة

الجمعية للجماعة. الظروف الاجتماعية والثقافية للحاضر تقود عملية تعبئة واستدعاء الذاكرة – التعبئة الفردية تماما مثلما تقود التعبئة الجمعية–.

التقارب بين الحلم والذكرى – والذى يبدأ به الفصل الأول من كتاب "الأطر الاجتماعية للذاكرة" – يوضح على الفور هذه الطبيعة الاجتماعية للذاكرة. عندما نتذكر حلما ما فإننا نستدعى صورا يمكن أن تربط بينها علاقة تداع متسلسل، كما أنها تخضع لمنطق داخلى خاص. لكن هذه الصور لا تخضع للمرجعيات الخاصة بالحيز المكانى لحياة اليقظة، إنها صور غير مرتبطة <<بمجمل الأفكار التى تشكل مفهومنا عن العالم>>. من ناحية أخرى، عندما نعبئ ذكريات تأتى إلى الوعى متناثرة ومشتتة، فإننا نقوم بتنظيمها وتنسيقها تبعا لذكريات أخرى، نحن ننظمها وفقا لكل أنواع المواقف المرجعية التى حصلنا عليها من البيئة المحيطة بنا. من هنا فإن عمل الذاكرة لا ينحصر فى عملية يقوم بها الوعى الفردى وحده. حتى يمكن للذاكرة أن تقوم بعملها فإن ذلك يتطلب <<وسطا طبيعيا واجتماعيا منظما، متناسقا نعرف فى كل لحظة شكله العام واتجاهاته الكبرى>>. عندما نقوم بعمليات تفكيك وإعادة تركيب، عبر نشاط عقلانى مكثف، تقوم الصور التى تحضرنا بتنظيم خبرتنا الخاصة مع خبرات وأعمال أعضاء الجماعة التى ننتمى إليها. من هنا فإننا نتلقى من ذلك كله التأكيد على ذكرياتنا الخاصة. فى بعض الحالات، تؤمن الشهادة المباشرة المقدمة من شهود آخرين هذه الصلاحية. فى أغلب الأحيان، تطلق المرجعيات المشتركة داخل الجماعة وتوجه وتنشط عملنا الخاص المتعلق بالذاكرة، حتى لو كان ذا صبغة حميمة جدا. <<كل ذاكرة، مهما كانت شخصية، حتى تلك التى تتعلق بأحداث نحن فقط الذين شهدناها، وحتى تلك المتعلقة بالأفكار والمشاعر غير المعبر عنها، هى ذاكرة ذات علاقة مع مجموعة من التعريفات التى يمتلكها الكثيرون غيرنا، علاقة مع أشخاص، مع جماعات، مع أماكن، مع تواريخ، مع كلمات وأشكال من اللغة، وكذلك مع طرق للفهم وأفكار، أى مع كل الحياة المادية والأخلاقية للمجتمعات التى نشكلها أو التى نشكل جزءا منها.>>(9)

تتكون <<الأطر الجمعية >> للذاكرة من كل هذه العناصر التى تنشط وتنظم الذاكرة الفردية والتى تسمح بدقة متزايدة <<بتحديد ذلك الذى لم يكن إلا مجرد الشكل أو الإطار الفارغ لحدث قديم>>: <<مواقف مرجعية فى الزمان وفى المكان، تعريفات تاريخية، جغرافية، تراجم لسير شخصيات، مواقف سياسية، معطيات من الخبرة العامة وطريقة شائعة فى النظر إلى الأشياء>>

مع ذلك فإن وجهة النظر السوسيولوجية التى يدافع عنها هالبواش ليست وجهة نظر حتمية جامدة. إذا كانت ذاكرة الفرد قد رتبت بالفعل فى التركيب الاجتماعى <<للأطر الجمعية للذاكرة>>، إلا أن عملية التذكر ذاتها هى عمل فردى يتطلب تفكيرا وإعمالا للفكر، ويستلزم تقييما وحكما. هذا العمل يتفاعل مع المعطيات التى يمده بها المجتمع. كل فرد يستخلص جزءا مختلفا من <<التركيب المشترك>> الذى وضعته الذاكرة الجمعية تحت تصرفه حتى يعبئ ذكرياته الخاصة. إن الاستقلال المتعلق بذاكرة الفرد يؤمن بشكل أكثر كلما كان منتميا باستمرار إلى مجموعات متعددة وكلما كانت ذاكرته الفردية فى تلاق مع ذاكرات جمعية متعددة. <<نحن نقول بطيب خاطر – هكذا يلح هالبواش – أن الذاكرة الفردية هى وجهة نظر عن الذاكرة الجمعية، وإن وجهة النظر هذه تغير غالبا من الموقع الذى احتله وأن هذا الموقع ذاته يغير غالبا من العلاقات التى احتفظ بها مع مواقع أخرى.>>[10] . إذن الذكريات المشتركة التى تعتمد الواحدة منها على الأخرى تتطور هى ذاتها تبعا للاستعدادات الفردية التى يمكن لأعضاء الجماعة أن يحققوها. تتغلغل وتتداخل الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية الواحدة منها مع الأخرى: تتغذى الذاكرة الفردية على الذاكرة الجمعية وذلك باتباع طريقها الخاص؛ وتغلف الذاكرة الجمعية الذاكرة الفردية دون أن تختلط بها ولا بمجموع الذكريات الفردية المجمعة.

من واقع هذا التفاعل بين المجتمع والفرد، وكذلك من واقع تجديد الخبرات الجمعية التى تنتج التغيرات والتبدلات المستمرة للمرجعيات المشتركة داخل الجماعة، لا تصبح الأطر الاجتماعية للذاكرة شبكة جامدة من التعريفات والصور تضم وتحصر الذاكرة الفردية والجماعية. هذه الأطر عبارة عن أبنية ديناميكية تعدل وتضبط نفسها بشكل مستمر مع المعطيات الجديدة للحاضر. هذا الضبط يستلزم عمليات فرز: عندما لا تتمتع الذاكرة بأى توافق أو ملاءمة مع الحياة الراهنة للجماعة فإنها تتلاشى وتختفى كليا أو جزئيا. تنسى الجماعة كل ذلك الذى لا ينفعها فى شىء. هذه المرونة هى التى تسمح أيضا لأطر الذاكرة بأن تمارس وظيفتها الأصلية فى الحاضر: بالقدر الذى تقابل فيه عالما من الرموز والمعانى مطابقا للمرجعيات الراهنة للجماعة، تتطلب هذه الأطر إعادة خلق مستمر للذاكرة وفقا لهذه المعطيات. إن الحاضر لا يسحب خلفه كل الماضي: إنه ينتج الماضي. هذه القوة الأصلية للأطر الجمعية للذاكرة تعزو شرعيتها إلى الذاكرة الفردية: <<الفرد الذى يتذكر ذلك الذى لا يتذكره الآخرون مثله مثل الفرد الذى يرى ما لايراه الآخرون. هذا الوضع هو بدرجة ما، نوع من التوهم الذى يؤثر بشكل مزعج على أولئك الذين يحيطون به. كما أن المجتمع يغضب، فإنه يلزم الصمت ويجبر على الصمت، إنه ينسى الأسماء التى حوله والتى لم يعد ينطق بها أحد. المجتمع مثله مثل المرأة العجوز فى الأسطورة اليونانية التى تعلق الموت فى الهواء وتمنعه من الهبوط إلى الأرض لكى تنقذ الأحياء.>>[11]

ذاكرات متعددة

فى كتابه "الأطر الاجتماعية للذاكرة" يذكر هالبواش أن الجماعة التى تحمل المرجعيات الشرعية والمشتركة (للأطر) هى جماعة محددة ومجسدة دائما. هذه الجماعة هى جماعة <<قادرة على التذكر>>. بالنسبة لهالبواش

هذه الصيغة ليست مجازية بأى حال: الجماعات الإنسانية – العائلة، الجماعة الدينية، الطبقة الاجتماعية وكل تجمع إنسانى آخر – تكون ذاكرة خاصة بها وذلك وفقا للطبيعة الخاصة للصلات التى تربط بينها. الجزء الثانى من الكتاب خصص تحديدا لفحص موضوعات متعلقة بالذاكرة العائلية، الذاكرة الدينية وذاكرة الطبقة الاجتماعية. ذاكرة العائلة تتميز بكثافتها العاطفية، بعدم قابليتها للانعكاس، باستمراريتها الملحوظة وبقدرتها على فرض الاحترام. الذاكرة الدينية – التى سنقوم بوصفها فيما بعد بشكل أكثر تحديدا – هى ذاكرة تتقاطع وتتداخل فيها الأزمات. الذاكرة الثالثة، أى ذاكرة الطبقة الاجتماعية، هى تلك التى تتجسد فيها العلاقات المركبة بين الذاكرة والتاريخ. كل هذه الذاكرات تشترك فى أن لها هذه القوة الرمزية التى تتيح لأولئك الذين يحملونها من الجماعات المعنية أن يحققوا داخل جماعاتهم خبرة المعنى الكلي.

معظم أنواع الذاكرات تنتج الانتماءات المتعددة التى تحدد انخراط كل فرد فى المجتمع. لكننا نرى بوضوح أن كل واحدة من هذه المجموعات الكبرى تنقسم فى حد ذاتها إلى مجموعات فرعية متعددة: كل عائلة تطور الذاكرة الخاصة بها؛ فى إطار الذاكرة الدينية تعمل جماعات متنوعة على انبثاق وظهور ذاكرات خاصة ومتنافسة. فى الحالة الأولى – تلك المتعلقة بالذاكرة العائلية – يظل تناسق المجموعة محتفظا بوجوده لأن المنطق الأبوى يكسب ذاكرات العائلات المختلفة تركيبات مشتركة. فى حالة الذاكرة الدينية، تعبر التعددية عن نفسها على العكس من الحالة السابقة عبر صراع الذاكرات المكرسة، بحيث إن تطلعاتها التى تتسم أيضا بالهيمنة والتفرد بالحفاظ على <<الذاكرة الحقيقية>> للجماعة، تؤدى إلى اندلاع حرب بلا هوادة فيما بينها (حتى لو كانت كل الأديان تهدف فى نهاية الأمر – سنعود إلى ذلك فيما بعد – إلى تأمين عرض وإظهار استمراريتها الخاصة). بشكل عام، الذاكرات الجمعية قابلة للانقسام إلى مالا نهاية، بقدر درجة انقسامية الجماعات نفسها.

تنتشر تعددية الذاكرات هذه في آن واحد في كل من المكان والزمان: في المكان تبعا لإيقاع ومعدل انتشار وتشعب المجتمع؛ في الزمان، عبر تعاقب الأجيال. تقود هذه الحركة المزدوجة إلى تشرذم الذاكرة الجمعية إلى ذاكرات صغيرة لا تتعلق بعدئذ إلا بعدد قليل جدا من الأفراد. في المجتمعات الحديثة التي تتميز بتنوع وغلبة الطابع الوظيفي المتزايد للمؤسسات، شهدت عملية تشرذم الذاكرة هذه تضاعفا دراماتيكيا بسبب التفتت المتزايد لمختلف أنواع الذاكرات. في المجتمعات التقليدية، تسترجع الذاكرات المختلفة، على الأقل بشكل جزئي. يمكن للذاكرة العائلية أن تتداخل مع الذاكرة الدينية حتى لو لم تختلط وتتداخل المناسبات الاحتفالية العائلية بشكل كامل مع حالة دينية. من جانب آخر، تندمج هذه الذاكرة العائلية مثلها مثل الذاكرة الدينية في ذاكرة جماعة فلاحية مثلا، ذاكرة هي في آن واحد ذاكرة جماعة اجتماعية وجماعة اقتصادية. لا توجز ذاكرة طبقة النبلاء ذاكرة الأمة كليا. لكن النبيل الذي لا يعرف بوظيفته الاجتماعية إنما بمستوى وماضي العائلة التي ينتمي إليها، كان يمثل <<عنصرا وجزءا من مادة المجتمع ذاتها>>[12]، إنه <<الرجل-الذاكرة>> كما يقول جورج بلانديه Georges Balandier بالنسبة للجماعة كلها. في المجتمعات الحديثة حيث تتميز المجالات الدينية، الاقتصادية، العائلية، السياسية، الخ. وتعمل بشكل مستقل مولدة بذلك أشكالا خاصة من العلاقات الاجتماعية، نرى أن الذاكرة تتشتت وتتجزأ. إن تقسيم العمل ينتج تباينا وعدم تشابه ذاكرات وظيفية متناثرة متعددة دون أن يكون ثمة رابط فيما بينها، ذاكرات بلا رسوخ أو جذور في الماضي البعيد كما أنها غير قادرة على خدمة وحدة الكل الاجتماعي. يلتقي اهتمام هالبواش في هذه النقطة مباشرة مع تساؤل دوركهايم: كيف يمكن الحفاظ على مجموعة من المجتمعات معا، حيث تنوع الانتماءات الفردية فيها يقلب – بإضفاء الصفة النسبية على القيم والمعايير التي يحملونها – الأطر الخاصة بذاكرة موحدة، الأطر التي تمثل مصدر الهوية الجمعية؟

فى كتاب «الأطر...» بالإضافة إلى تعددية الذاكرات التقنية، المتخصصة والمشوشة، يرغب هالبواش فى تحديد المصدر الممكن لذاكرة تقدم إلى المجتمع المرجعيات والقيم المشتركة الضرورية لتحقيق وحدته. يضع هالبواش مبدأ التوحيد هذا بجانب الجماعات العائلية أو <<الأصلية>>، الجماعات التى يتعلق نشاط الأعضاء <<نفسه، بمصالحهم على كافة المستويات وكل ما يمكن أن يغذى أو يثرى حياتهم الروحية>>[13]. فى الواقع، بين هذه الجماعات الغريبة عن العالم التقنى البحت للمهن << تتولد وتحفظ الذكريات الجمعية الأكثر أهمية>>[14].

لكن هذا الاستدعاء لإمكانية إضفاء طابع وظيفى يرتبط بالذاكرة فى المجتمعات الحديثة يظل متسما بعدم التماسك فى هذه المرحلة الأولى من أعمال هالبواش التى تناولت موضوع الذاكرة. قدم هالبواش فى وقت لاحق حلا عقلانيا بشكل واضح جدا لهذه المسألة. فى مقالة نشرها عام ١٩٣٩ عن "الذاكرة الجمعية للموسيقيين" (والذى يفتتح به كتاباته الكاملة عن "الذاكرة الجمعية")، يوضح هالبواش القوة التوحيدية للرمز الذى تقدمه جماعة عالمة لكى تتجاوز تنوع المواءمات الفردية الخاصة بالذاكرة. توجد طرق متعددة للمطابقة بين نغمة ما، وذلك حسب ما إذا كانت تسمع للمرة الأولى، إذا ما كان قد تم سماعها من قبل، إذا كان من الممكن معرفتها، إذا كان من الممكن إعادة سماعها، الخ. هذه الذاكرات الفردية المتعددة لن يكون أمامها أية فرصة للتوحد إذا لم يكن هناك مجموعة من الموسيقيين الذين يحكمون وضع الصيغة الرمزية للنغمة موضع السؤال. تكتب النوتة الموسيقية <<مترجمة إلى لغة تقليدية، مجموعة كاملة من التعليمات التى يجب على الموسيقيين أن يلتزموا بها إذا كانوا يريدون إعادة إنتاج المدونات الموسيقية ومتتالياتها فى تنويعات مع التزامهم بالإيقاع المناسب لها>>[15]. تسمح المدونة الموسيقية بتحقيق التوافق داخل الأوركسترا، بعزف مختلف ومتنوع يقدمه كل عازف

فى الجزء المتعلق به وفقا لحساسيته وموهبته الخاصة. يخلق امتلاك هذا الرمز (الكود) المشترك من مجموعة العازفين مجموعة الذاكرة التى يمكن للذاكرات الأخرى المشتتة والمتنافرة أن تجعل منها مرجعا لها. فى مجالات أخرى كثيرة خلاف مجال الموسيقى – فى المسرح أو فى الكنيسة، على سبيل المثال – تلعب الذاكرة الفكرية هذا الدور الموحد بالنسبة للذاكرة الجمعية، تلك الذاكرة التى تسمح للأفراد بان يعطوا معنى لممارساتهم الخاصة. لكن من الممكن توسيع هذا الحديث أيضا: الأهمية التى أضفاها هالبواش على قدرة الذاكرة العالمة الخبيرة على توحيد تعددية الذاكرات العادية أو الشعبية الشائعة، قدرتها على اتخاذ موقف لصالح العقل والتعليم، تحمل اختيارا هو فى آن واحد أخلاقى وسياسى لذاكرة جمعية ستصبح قبل كل شىء ذاكرة ثقافية.

من ذاكرة الجماعات البشرية إلى الذاكرة الاجتماعية

يشير هذا المنظور فى الوقت نفسه إلى أن تفكير هالبواش تجاه هذه المسألة قد تطور مقارنة بالإشكالية الأولية التى تربط بشكل وثيق الذاكرة الجمعية بذاكرة الجماعات المحددة، أى الجماعات المتموضعة فى الزمان والمكان. الذاكرة الجمعية المتوحدة فى ذاكرة ثقافية تتميز بانتشار أكبر اتساعا بكثير من ذاكرة جماعة خاصة. هذه الذاكرة تشتمل على سلسلة من العناصر التى يدخل الفرد من خلالها فى اتصال مع تعددية من الذاكرات الجمعية، تماما مثل هذا الفرد المنعزل الذى يتجول فى شوارع لندن ويتلقى سلسلة من وجهات النظر المختلفة، يعيد وضعها مفكرا فى هذه الجماعة أو تلك وفقا للصحاب الذين يلتقى بهم، ووفقا للحى الذى يعيره، ووفقا لما يرى من أبنية وصروح... إلخ. (16)

يمكن الاتفاق مع ج. نامير G.Namer عندما يرى اللحظة الحاسمة للانتقال من مفهوم للذاكرة المرتبطة <<بتيارات للفكر>> بالطريقة التى عرضها هالبواش فى كتابه عن "الذاكرة الجمعية" ، إلى المفهوم الذى طرحه شارل بلوندل Charles blondel عندما تساءل : هل يوجد فى ذلك المفهوم ذكريات تعود إلى خبرة فردية تماما، تعاود الظهور دون أن يكون من الممكن وضعها فى علاقة مع جماعة ما؟ يرجع بلوندل إلى ذكرى من ذكريات الطفولة التى تظل حاضرة بقوة فى تفكيره وذلك لكى يدعم معارضته لوجهة النظر السوسيولوجية التى يتبناها هالبواش: ذكرى سقوطه فى حفرة مغمورة بالماء، بينما كان يسير بمفرده وحيدا تماما[17]. كيف يمكن له أن يتذكر ذلك بينما هو لا يعرف أين أو متى حدثت الواقعة، بنفس القدر الذى لا يستطيع فيه أن يعتمد على مرجعيات الحيز-المكانى (الأطر الجمعية) لذاكرة عائلية؟ لقد قادت النقاشات التى دارت حول هذه النقطة هالبواش إلى اتجاه جديد. بعد أن تبنى مفهوم دوركهايم عن <<التيار الفكرى>> يشير هالبواش إلى أن الطفل ولو أنه معزول تماما وبالتالى فهو محروم من المرجعيات الخاصة بالزمان والمكان الضرورية مبدئيا لتنشيط وتفعيل الذاكر - لم يكن فى هذه اللحظة المحددة التى وقعت فيها الحادثة المزعجة <<وحيدا إلا من حيث المظهر>>. فى الحقيقة، الطفل كان يفكر فى أهله بدرجة أكثر من التركيز عندما كان وحيدا ومنفصلا عنهم. الإطار الخاص بالذاكرة فى هذه الحالة المحددة تم تقديمه عبر التفكير فى العائلة الغائبة. لكى يعثر بلوندل على هذه الذكرى، فإنه فى حاجة <<إلى إعادة تشكيل بيئة الذاكرة>>، كما يفترض ذلك بلوندل، <<لأن الذكرى موجودة فى هذه البيئة>>: إنها الذكرى الخاصة بالخيط الخفى الذى يربط الطفل المعزول - وبالتالى الفرد البالغ الذى يتذكر هذه اللحظة الحرجة - مع عائلته.

المنظور المرسوم بصدد استعادة ذكرى طفولة معينة، يمكن أن يعمم ويمنهج. بجانب الذاكرة الجمعية الحية الخاصة بجماعات محددة منخرطة بفاعلية فى إعادة بناء الماضي، وتقوم بتغذية الذاكرة الشخصية للأفراد الأعضاء فى هذه الجماعات (ذاكرة السيرة الذاتية)، توجد ذاكرة جمعية أخرى، أكثر امتدادا وأكثر انتشارا فى الزمان والمكان. هذه <<الذاكرة الاجتماعية>> هى ذاكرة ثقافية، هى صدى فى الوقت الحاضر لذاكرة جمعية محيت أو توارت إلى المرتبة الثانية. هذه الذاكرة عبارة عن تعديل وتبديل مستمر مرتبط بالتغيرات والتحولات التى تمس الجماعة المعنية والتى تفرض توافقات وتقسيمات ينتظم مختلف أعضاء الجماعة لها وفقا لمصالحهم الخاصة، محتفظين فى نفس الوقت، حسب كل حالة، بهذا القدر أو ذاك من الذكريات"[18]. ينتج عن ذلك أن الذاكرة الجمعية التى تنتشر بعد الآن كذاكرة اجتماعية، تكون منسوجة من تيارات فكرية دون أن تكون منغمسة مباشرة فى جماعة مرجعية معينة.

هذا التحول التدريجى فى فكر هالبواش، من الذاكرة الجمعية للجماعات إلى الذاكرة الاجتماعية، تم عرضه بشكل خاص فى النصوص التى تعالج الذاكرة الدينية تحديدا. نصان من بين هذه النصوص يحددان الطريق الذى اتبعه فى الانتقال من هذه المقاربة إلى المقاربة الأخرى : النصوص الأولى – التى سنعود إليها مطولا فى الجزء الذى يلى بعد ذلك – هى النصوص الواردة فى الفصل السادس من كتاب " الأطر الاجتماعية للذاكرة " والذى يحمل عنوان <<الذاكرة الجمعية الدينية>> ؛ الثانية هى تلك النصوص الواردة فى الكتاب الأخير الذى نشره هالبواش وهو على قيد الحياة عام ١٩٤١، "الوصف الأسطورى للأناجيل فى الأرض المقدسة" (La topographie légendaires des évangiles en Terre sainte) والذى يحمل عنوانا فرعيا هو <<دراسة فى الذاكرة الجمعية>>. على الرغم من أن

الفصل الوارد فى كتاب "الأطر.." يضع فى المقدمة خصوصية الذاكرة الدينية بالنظر إلى الأنواع الأخرى من الذاكرات، فإن النصوص الواردة فى كتاب "الوصف الأسطوري..." يمد ويمنهج الإشكالية الخاصة بتوحيد تعددية الذاكرات الجمعية من خلال الذاكرة العالمة "الواعية" التى تم عرضها من قبل فى مثال "الذاكرة الجمعية لدى الموسيقيين".

ذاكرة الجماعات الدينية: ذاكرة مقاتلة

الذاكرة المركبة

كيف تتكون التقاليد الدينية ؟ منذ السطور الأولى من الفصل السادس من كتاب "الأطر الاجتماعية للذاكرة" تم التشديد على العمل الخاص بالاندماج والتوحيد الذى يحققه كل دين بدءا من المساهمات المتنوعة التى تأتى إليه من المكونات المختلفة للمجتمع. <<بالنسبة لكل دين يمكن القول أنه يقوم بصورة رمزية إلى حد ما بإعادة إنتاج تاريخ نزوح واندماج الأنواع البشرية والعشائر، وكذلك الأحداث الكبرى من حروب، مؤسسات، اختراعات وإصلاحات، كل تلك التى نجدها فى صميم أصل المجتمعات التى تنتج وتمارس ذلك كله.>>[19] . تكمن الديناميكية الخاصة بتقليد دينى ما من وجهة نظر التحديات التى يواجهها المجتمع فى لحظة معينة، فى قدرتها على أن ترتب فى منظومة واحدة الشعائر والمعتقدات التى تأتى من الماضى والتى لاتزال تتمتع بحيوية بدرجات متنوعة داخل المجموعات المختلفة. إن ديناميكية العلاقات الاجتماعية، تطور المعارف والتقنيات، العلاقات التى يحتفظ بها المجتمع مع البيئة المحيطة به، مصالح الفئات المسيطرة داخله، كل ذلك يحول المعتقدات القديمة ويؤدى إلى ظهور أفكار دينية جديدة. تكشف

دراسة الأديان القديمة بالتالى عن وجود مستويات مختلفة من المعتقدات، تقابل هذه المستويات عقائد ومذاهب تمتد بعيدا فى الزمان كما تمس الاتجاهات المتعارضة. ما دام المجتمع لا يستطيع أن يتخلص من هذه المعتقدات، إذن عليه أن يتواءم ويتشكل معها وذلك بدمجها فى تركيب أو بناء دينى يعاد تمثله بشكل مستمر. هذا البناء المستمر يمر عبر <<عمل ميثولوجى للتأويل يغير تدريجيا من معنى، إن لم يكن من شكل المؤسسات القديمة>>[20]. تنخرط عملية البناء هذه في حركة عقلنة تقابل فى المنظور التطورى والعقلانى عند هالبواش تقدم المجتمع نفسه : هكذا نجد فى الديانة اليونانية في القرنين الخامس والرابع معتقدات وتنظيمات شعائرية أكثر تقدما، تحل جزئيا محل <<العادات والخرافات البدائية>>. لكن وكما يظهر جيدا من حالة الطقوس الخاصة بالخصوبة، فإن هذه المفاهيم الجديدة تترك آثارا لعناصر قديمة تظل حية بعد أن أعيد تفسيرها وعقلنتها. هذه العناصر تفقد قوتها وترسخها فى الواقع الاجتماعى والمادى الذى أنتجها من قبل، لكنها لا تختفى كلية. إن عملية العقلنة التى تستوعب وتمتص المعتقدات القديمة تدريجيا ليست بالتالى بلا أهمية: إنها تظل كثيرة بالقدر الذى تجد فيه الأديان الجديدة أن من مصلحتها الاحتفاظ ببعض هذه المعتقدات التى تقابل احتياجات إنسانية لا تستطيع هذه الأديان الجديدة أن تشبعها، فى نفس الوقت الذى تدفع إلى تحولها من الداخل.

الإحياءات، التجديدات والإصلاحات الدينية

الإحياءات الدينية إذن ممكنة دائما: إنها لا تقابل <<بعثا للماضي>>، إنما تقابل واقع أن استلهامات جديدة فى طور الظهور والانبثاق يمكنها أن تتغذى على هذه العناصر القديمة التى لم تكبت كلية بواسطة الدين الرسمي. لن يذهب المجتمع للبحث فى أعماق ذاكرته عن بقايا أديان قديمة حتى يعيد

إحياءها. لكن المجتمع يعمل عن طريق إعادة استخدام المصادر الدينية لخدمته، تلك المصادر المحفوظة <<في جماعات ظلت تحفظ أكثر ما كان موجودا فى الماضي، أى ذلك الذى لا يزال يرتبط جزئيا ببقايا الماضي>>[21]. هذه الاعتبارات حول الإحياء الممكن للعناصر الدينية والتى أصبحت مهملة من حيث المبدأ بسبب التطورات الاجتماعية والثقافية اللاحقة تمثل بشكل واضح فائدة كبرى للنقاشات الأكثر معاصرة التى تتناول حقيقة ومعنى <<عودة الظاهرة الدينية>> فى المجتمعات الحديثة الأكثر إغراقا فى العلمانية. ترتبط خصوبة منظور هالبواش بحقيقة كونه يستبعد كل فكرة تتعلق بمجرد عودة ظهور بسيط، للعقائد القديمة بحالتها السابقة: إن إحياء الأجزاء التى لاتزال متقدة ونشطة فى هذه العقائد هى دائما عملية متجددة لإعادة البناء، إعادة خلق وإبداع يعمل وفقا للمعطيات الجديدة للثقافة والمجتمع. نلاحظ فى هذا الاتجاه مثلا أن الحركات المعاصرة للتقليديين- الجدد عندما تدعو إلى العودة للماضى الدينى <<الأصيل>>، فإنها <<تعرج>> بمراجعها نحو <<التقاليد النقية الخالصة>> التى تدعو إليها، بنفس القدر الذى يدعو به المؤمنون المحدثون الذين يعلنون عن حقهم فى إعادة التأويل والتفسير الذاتى للحقائق الرسمية التى دافعت عنها المؤسسات الدينية. إن إعادة الإحياء ليست إعادة انبعاث، لكنها، إذا ما اتبعنا مقولة هالبواش، عبارة عن إعادة خلق يرتكز على بقايا وآثار من الماضي.

هذه البقايا – حسب المفهوم القائل بذاكرة متجذرة فى الجماعات المحددة والتى تمثل أيضا ذاكرة *الأطر* – تقابل وجود <<جماعات مبطئة ومعوقة>> فى المجتمع يوجد داخلها معتقدات مهمشة لاتزال تحتفظ بصلة وثيقة نشطة أو شبه نشطة مع هذه البقايا. تظهر دراسة ظواهر الإحياء الدينى المعاصر أن هذا الشكل لا يأخذ فى الاعتبار إلا جزءا من الحقيقة: هكذا فإن الانتعاش الحالى للممارسات الدينية الموصوفة <<بالشعبية>> (الحج، العقائد

المحلية، ممارسات العلاج،... إلخ.) لا يقابل إلا جزءا ضئيلا من الحفاظ على هذه الممارسات داخل الجماعات الريفية التى احتفظت بتقاليدها الخاصة فى ظل الحداثة (إذا كان الأمر كذلك فإن مثل هذه الجماعات لاتزال توجد، فى زمن اندماج الزراعة فى الحداثة التقنية والاقتصادية المتعولمة الأكثر تقدما). الفائدة التى تعود من أشكال التعبير الدينى التى تعرف <<بالتقليدية>> هى بشكل عام جدا، من صنع شرائح اجتماعية منخرطة كلية فى الحداثة الاجتماعية والثقافية: المثقفون المتوسطون، المعلمون، العاملون فى الحقل الاجتماعي، الوسطاء الثقافيون، الفنيون والمهندسون، الخ. نفس هذه الشرائح يمكنها جميعا كذلك أن تطور بشكل جيد فى اتجاه - على ما يبدو - معاكس تماما؛ أشكال ذات نزوع فردى وذاتى من الحياة الدينية، أشكال ذات صلة كاملة مع الثقافة الحديثة للفرد. عندما يمر بناء الهوية الدينية لهذه الشرائح عبر إعادة مواءمة المعتقدات والممارسات الدينية التى تم تجاوزها مبدئيا، فإن ذلك يقابل شكلا من أشكال الاحتجاج الاجتماعى والثقافى الذى يستدعى منها ذكرى مختلقة لأسطورة الماضى الممزوج غالبا مع حلم تآلف وانسجام بدائى تم الحفاظ عليه. هذه التعبئة للذكرى بواسطة شرائح فى وضع إحباط اجتماعى وثقافى نسبى (وليس فى وضع تهميش، أو استبعاد كامل) تسمح ببناء مرجعية الماضى وتحويله إلى سلاح للنضال ضد حاضر يواجه بالنقد أو الرفض. ذلك لا يربط الرغبة الجمعية فى بناء وترميم حالة العالم المقابلة لهذا الماضى المختلق إلا نادرا. فى الواقع هذه التعبئة هى شىء مختلف تماما عن مجرد إعادة تحديث للماضى فى الحاضر، لكنها تعبئة لا تستلزم بالضرورة كما يفترض هالبواش، إعادة خلق الظروف التى ولدت فيها هذه المعتقدات والممارسات فى الماضي. إذا كانت هذه التعبئة تمر أحيانا، بالنسبة للأفراد، عبر إحياء الذكريات الدينية العائلية المطمورة بعمق بشكل أو آخر، إلا أنها بشكل أكثر شيوعا عبارة عن تخيل لتجذر، لخلق علاقة مع تقليد وصل إليه من يعنيهم ذلك عبر الآثار الثقافية المتناثرة، أو بواسطة منتجات

ذاكرة تاريخية عالمة معممة بشكل أو آخر. إنهم يرتبطون بالتالي، بما هو أبعد من كل مرجعية خاصة بمجموعة من ذاكرة محددة، يرتبطون بتيارات من التفكير أكثر انتشارا تسمح بتجميع وتضفير الذاكرات الأكثر تنوعا واختلافا. تأخذ ملاحظات هالبواش عن تنشيط وإحياء الذاكرة الدينية كل أهميتها من وجهة نظر سوسيولوجيا الحداثة الدينية إذا ما أعدنا تناول التطوير المتعلق بهذا الموضوع الوارد فى الفصل السادس من كتاب "الأطر..."، وذلك فى إطار الإشكالية التى تم طرحها فى الأعمال السابقة وبشكل خاص فى "الطوبوجرافيا la Topographie": تلك الإشكالية الخاصة بذاكرة ثقافية مجمعة ومركبة ومدمجة لتيارات من الفكر، صدى لذاكرات جماعات تحللت تدريجيا بفعل الزمن وتعدلت وفقا للتحولات والتغيرات التى شهدها المجتمع.

هذه القراءة تتأكد أكثر بحيث أن هالبواش نفسه لم يعزُ بقاء العناصر القديمة فى التنظيم الدينى لمجتمع ما إلى قوة الحفظ لدى الجماعات البدائية وحدها. يقترح هالبواش فى نفس الوقت تحليلا أكثر اتساعا للعلاقة الخاصة التى يحتفظ بها كل دين مع الماضي: <<لتقدير مسيرة أو تقدم دين ما بدقة – يقول هالبواش – على البشر أن يتذكروا ، على الأقل بشكل عام، من أين بدأوا مسيرتهم>>[22]. حتى عندما يقطع دين جديد صلته مع معتقدات قديمة فإنه يفعل ذلك عبر معارضة هذه المعتقدات، أى بأن يرتبط سلبيا (لكن بوضوح) بسند أكثر قدما أكره على الابتعاد عنه. المعتقدات الأوليمبية (اليونانية) كانت محتاجة إلى الاحتفاظ بآثار لوجود الآلهة القديمة حتى تؤكد وجودها وذلك بغية توضيح ضرورة الانقياد والخضوع إليها. تكونت المسيحية كدين بالإشارة إلى انقطاعها عن اليهودية التقليدية، لكنها لاتفهم هى ذاتها إلا من خلال الإشارة إلى التقاليد اليهودية. التجديد الدينى لايمكن إذن أن يكون مطلقا، لأنه فى التحليل الأخير يخضع دائما إلى ضرورة

الاستمرارية التى هى خاصية لكل فكر ديني. <<إذا كان تعدد الآلهة عند هوميروس كان يهدف إلى أن يظل دينا، لذا لم يسعه إلا أن يأخذ مأخذ الجد عددا معينا من المعتقدات التى كان يأمل فى أن يحل محلها (...) كذلك، إذا لم تكن المسيحية قد قدمت نفسها كاستمرار، بمعنى ما، للديانة العبرية، من الممكن التساؤل إذا ما كان فى إمكانها أن تتشكل كدين>>[23].

الشرط الدينى للاستمرارية

من أين يأتى أن البرهان على الاستمرارية الخاصة بالدين (إيجابية أو سلبية) مع ذلك الذى كان سابقا عليه، يفرض نفسه بقوة حاسمة للغاية على كل الأديان؟ يعطى هالبواش على هذا السؤال إجابة من مرحلتين:

- المرحلة الأولى: عندما يتحول مجتمع ما ويتحول دينه فى نفس الوقت، <<فإنه يتقدم بعض الشيء نحو المجهول>>. لكن ذلك لايعنى بداية مطلقة. تتحول علاقات القوى داخل الجماعة وتفرض هذه التوازنات الجديدة تواؤمات وتوافقات متعددة. الدين يتغير، لكن عليه حتى يحافظ على وحدة الكل الإجتماعي، أن يعمل بواسطة تكيفات متتالية، وأن يدخل معتقدات جديدة <<دون أن يحطم تماما إطار المفاهيم التى نشأ فيها وتطور من خلالها حتى ذلك الحين>>. ينسج الدين إذن، وراء الانقطاعات التى يفرضها التغيير الاجتماعي، خيط الاستمرارية الذى يتيح للمجتمع ألا ينهار تحت وقع الصدمة. لا يفعل الدين ذلك بأن يظل متطابقا مع ذاته مع مرور الزمن، لكنه يقوم بربط ما هو جديد مع الماضى من ناحية، ومن ناحية أخرى يقوم بدمج ومزج الماضى مع المستجدات. يحمل الدين على عاتقه إذن

الحاجة إلى الاستمرارية التى هى حاجة المجتمع نفسه الذى يتعرض تماسكه وتجانسه للتهديد بسبب التغيرات التى عليه أن يدخلها ويتقبلها حتى يستمر فى البقاء. <<فى نفس الوقت الذى يتطلع فيه إلى ماضيه ليسقط عليه المفاهيم التى بدأ فى إعدادها، فإنه يهتم بدمج عناصر العقائد القديمة التى يمكن للدين الجديد أن يتمثلها. عليه أن يقنع أعضاءه بأنهم يحملون داخلهم بالفعل، جزءا من هذه المعتقدات على الأقل، بل حتى بإقناعهم بالعثور على تلك المعتقدات التى ابتعدوا عنها منذ بعض الوقت. لكن لا يمكن له أن يحقق ذلك إلا إذا تجنب مواجهة الماضي، إذا لم يحافظ على المظاهر على الأقل. إذن يعود المجتمع إلى الماضى فى اللحظة التى يتطور فيها : إنه يحيط ويؤطر العناصر الجديدة التى يدفع بها إلى المقدمة فى كل من الذكريات، العادات والأفكار السائدة>>[24].

- لكن، فى مرحلة ثانية، إذا كان الدين بالتالى هو العامل المفضل للاستمرارية الاجتماعية، فذلك لأنه فى <<مادته نفسها>>، عبارة عن سرد وإحياء لذكرى نشأته وأصله: لأنه فى حد ذاته، تقاليد وعادات. هكذا فإن <<كل مادة المسيحية منذ أن كف المسيح عن الظهور على الأرض، تتمثل فى ذكريات حياته وتعاليمه>>. كل احتفال كنسى تقدم فيه القرابين يخضع لتاريخ رواية آلام المسيح كما أن كل قداس هو بالنسبة للمؤمنين مشاركة فى هذه التضحية الفريدة التى تجعل المسيح حاضرا تماما فى كل تجمع يتم حول اسمه، عبر الزمان والمكان. ليس للعقيدة المسيحية هدف آخر إلا الإحياء والتفعيل المستمر لهذه الذكرى، التى تنتزع من التاريخ لجعلها حقيقة، جاعلة من هذا التاريخ الماضي، حاضرا ومستقبلا. لقد <<ثبتت>> الكنيسة منذ وقت مبكر هذه الحقيقة على هيئة عقيدة. ذلك لا يعنى أن

مضمون العقيدة فى حد ذاته ثابت لا يتغير وأنه لم يخضع لأية إضافة عبر الزمن. لكن كل تغير دينى يجد مشروعيته فى التأكيد على استمراريته التامة مع ذلك الذى سبقه. لا يمكن للإصلاح، من المنظور الديني، إلا أن يكون تأسيسا مستمرا : الأطروحات الجديدة، التعديلات على العقيدة، التحولات التى تطرأ على أنماط الحياة وأنماط التفكير الدينى تجد دائما معنى أعلى، بدءا من الحلقات المؤسسة التى يمكن أن ترتبط بها بشكل واضح. هكذا تكرر <<الكنيسة>> بلا نهاية، أو أنها تسعى إلى تكرار ذلك على الأقل <<المذهب، كما العقيدة، ليس له عمر : إنه يشبه ديمومة وثبات الله فى العالم المتغير عبر الزمن، بقدر ما يستطيع من مآثر، من أقوال ومن أفكار إنسانية.>>[25] . لا يمكن لأى دين أن ينشأ خارج تمثيل لنسل الشهود الذين يتذكرهم له يسجلونه فى ذاكرة الزمن البعيد، أى خارج التاريخ.

يستند عرض هالبواش بطريقة رائعة على الحالة المسيحية. لكن استدعاء البوذية التى تعتبر حالة أقل وضوحا، يسمح بدعم هذا العرض بقوة. على خلاف المسيحية، تقتصر الرؤية التى جاءت بها البوذية على الحياة التاريخية التى جاءت بها على الأرض: بمجرد أن تموت وتدخل إلى عالم النيرفانا، لا تتدخل بعد ذلك فى حياة البشر.أكثر من ذلك، من المقبول أنه كان وسيكون هناك عدد لانهائى من بوذا. إن بوذا ليس بإله كما أنه يترك خلفه تعاليم أخلاقية وطرقا للممارسة. إذا لم تختزل البوذية إلى هذه الأخلاق الأبدية وإذا أمكن لها أن تعتبر بمثابة دين، فإن هذا يكون بالقدر الذى تكون فيه ذكرى هذا <<التتابع للسنوات التاريخية محددة جيدا وتم إغلاقها منذ زمن طويل>> وأن تكون حياة بوذا قد استقرت كمرجع ثابت لكل أولئك الذين يفصحون عن انتمائهم لعقيدته.

الطابع الدينى لإيمان ما يكمن بالتالى كلية فى نوع خاص من تعبئة الذاكرة التى تقوم بعمل نوع من الذكرى المتجذرة فى تاريخ محدد فى الزمان والمكان للحظة المؤسسة لانبثاق حقيقة عالمية وأبدية؛ بعبارة أخرى، حقيقة تحول سلسلة الذكريات التى تنقل من جيل إلى آخر إلى تقليد يقع خارج التاريخ، تقليد يتخذ شكل عقيدة أبدية وثابتة. هكذا لا تمثل العقيدة المسيحية الخاصة بالمحبة ولإخوة دينا فى حد ذاتها: دين يمكن تفسيره بمعنى أخلاقى تماما ويتفق مع هذا الاسم. لكى تأخذ هذه الأخلاق هالة ومكانة دين يحمل حقيقة أبدية ومطلقة تفرض على كل المؤمنين، من الضرورى أن <<تحاط ببنية عقائدية وطقوسية، تتكون جميعها من أفكار ومؤسسات تقليدية>>. يتشكل الدين عندما تصبح ذكرى الظروف التاريخية التى أدت إلى خلق إيمان ما داخل جماعة من المؤمنين عبر الذاكرة التى تحملها الأجيال المؤمنة المتعاقبة، أساسا لتقليد يضع الأحداث التى أدت إلى ظهوره خارج الزمن. فى مثل هذه الحركة، ينفصل زمن الدين – وهو زمن الخلود والتكرار الأبدى- جذريا عن الأزمنة الاجتماعية الأخرى التى تسرى وتطبق على كل مجالات الحياة الاجتماعية والتى تأخذ فى الحسبان طول أو بداية ونهاية المدة الزمنية.

إن فصل الحياة الدينية عن الحياة الدنيوية لا يقع، إذا ما اتبعنا هالبواش حتى النهاية، إلا فى الفصل الجذرى بين هذين النظامين لمفهوم الزمن: زمن التقليد وزمن التاريخ .ربما ينبع هذا الفصل من التمثيلات المتعارضة التى تثيرها فى الروح مشاهد الظواهر الطبيعية وتكرارها الدورى من ناحية، ومن ناحية أخرى التجربة اللايقينية والمتغيرة للحياة اليومية ومصاعبها [26] (يتخذ هالبواش موقفا يتسم بشك كبير تجاه هذا الافتراض). يبدو هذا الافتراض الموجز الذى قدمه هالبواش متفقا مع الفكرة الكلاسيكية القائلة بوجود أساس <<طبيعي>> لكل دين. لكن ماهو أساسى لا يكمن فى ذلك: إنه يكمن فى الطريقة التى يعرضه بها

هالبواش، وهى طريقة تتسم فى كل النتائج التى تؤدى إليها بأنها تتناول الدين باعتباره *نمطا أو طريقة للإيمان*؛ تناولا يحدث قطيعة تامة مع الطموح الذى جهد علم الاجتماع دائما إلى التخلص منه، أى الإمساك بقلب وجوهر الدين ، أو بالنواة الصلبة للدين، فيما وراء التنوع المضطرب والمتحول للتعبيرات الدينية فى الزمان والمكان.

ذاكرة حصرية وجامعة

على الرغم من أن كل الأشياء تبدو نسبية وتعتمد على التوقعات والتحديدات المتغيرة فى الزمان، إلا أن الحقائق الدينية تقدم على أساس أنها حقائق نهائية ثابتة لا تتغير .على الذاكرة الدينية أن تكون ذاكرة جذابة حتى يمكنها أن تشيد الطابع المطلق للافتراضات التى تقدمها إلى من يؤمنون بها. تفرض هذه الذاكرة نفسها على أساس أنها الذاكرة الوحيدة المصرح بها (الذاكرة الحقيقية) وذلك بتمثلها لبقايا الذاكرات القديمة، وكذلك بمواجهة وعند الاقتضاء بالاندماج مع المعتقدات الجديدة القادرة على أن تتشكل في ذاكرة جاذبة. بمجرد أن تترسخ هيمنتها، تعمل هذه الذاكرة على الحفاظ على هذه الهيمنة وذلك بإعطائها شكلا ثابتا ومتصلبا أكثر فأكثر للمعتقدات والشعائر التى تنظمها وفى الوقت نفسه تستبعد كل التعبيرات الدينية التي لا تنخرط فى الإطار الذى تحدده . فى مواجهة الخبرات الجديدة التى يمكن أن تطرح للتساؤل حالة البداهة التى يخلعها المجتمع على هذه المعتقدات وهذه الطقوس والشعائر، تصبح الذاكرة التى تم تثبيتها ذاكرة محاصرة فى وضع دفاعي. تحاصر هذه الذاكرة وتعزل متقاطعة دائما بشكل أكثر عمقا مع الذاكرات الاجتماعية الأخرى التى تتكيف باستمرار مع المعطيات الجديدة للمجتمع. يزداد الشرخ إذن بشكل نهائى بين أفكار وأنماط سلوك وأفعال البشر

المعصرين وبين المضامين الدينية كلما كانت هذه المضامين المنقولة أقل تجانسا مع الواقع الحالى لفكر وحياة الجماعات التى تسعى إلى الهيمنة، وكلما ازدادت النزعة نحو الصياغة الدوجمائية. تأخذ عملية التحجر والجمود المذهبى والطقوسى بالتالى دورة جمعية: إن تصلب وجمود الفكر الدينى الذى يمثل الأداة والوسيلة التى يدافع بها هذا الدين عن نفسه فى مواجهة التأثر أو الإصابة بذاكرات منبثقة أخرى، يجعله بشكل متزايد أكثر فأكثر أقل استعدادا لأن يأخذ فى الاعتبار التطورات الثقافية والاجتماعية التى تواجهه. حتى يواجه التهديد المتزايد الذى يمثله الظهور المستمر للاحتياجات الروحية الجديدة، يدعم الفكر الدينى طموحه المتسلط نحو احتواء كل الذاكرات الأخرى أو نحو تدميرها، وذلك على حساب تسلطية أكثر اندفاعا دائما. إن الذاكرة الدينية من حيث الجوهر هى ذاكرة أكثر شمولية دائما وبالتالى فهى أكثر إثارة للنزاع والصراع باستمرار.

يرتكز عرض هالبواش كله على الاعتبارات التى يستلهمها من تاريخ الأصول المسيحية. الكنيسة الأولية التى تنتظر عودة المسيح تمد جذورها بقوة فى أعماق المجتمع المعاصر له. تنشر هذه الكنيسة رسالتها بالاندماج والتداخل مع المعتقدات التى كانت موجودة هناك فى ذلك الوقت. لكن الذاكرة المسيحية التى لازالت مرتبطة بالخبرة المباشرة للشهود، تكمن بشكل متناثر فى العديد من الجماعات الصغيرة التى يمكن لمعتقداتها أن تختلف وتتنوع. بدءا من القرن الرابع-الخامس وبعد جولة المجمع الدينى لاسبرطة d'Ephése ابتعدت الذاكرة المسيحية عن الذكريات المباشرة لتأسيسها، إنها تتوحد وتثبت وتستقر: من هنا تترسخ وتستقر العقيدة والممارسات الثقافية الأساسية. تنخرط المسيحية فى نفس الوقت على طريق إقامة بنى مؤسساتية منفصلة نهائيا عن شعب العلمانية، وتفرض نفسها كحارس وضامن وحيد لذاكرة يقل صداها

وتزداد خفوتا أكثر فأكثر فى الخبرة المباشرة للمؤمنين. كلما ازداد تقلص الذاكرة المسيحية إلى تقليد ثابت، استبعدت احتفاظ الجماعات المرتبطة بها بمصالحها وبذاكراتها الخاصة. يتم تأمين مجال الذاكرة بطريقة متصلبة وجامدة بشكل متزايد أكثر فأكثر بواسطة <<سلطة من الإكليرك الذين لم يعودوا مجرد موظفين ومديرين للجماعة المسيحية، إنما أصبحوا يشكلون جماعة مغلقة على ذاتها منفصلة عن العالم، متوجهة بكليتها نحو الماضي، تهتم فقط بإحياء ذكراه>>[27] الاحتكار الإكليريكى للذاكرة الدينية لا يقابل فقط الكفاءة الثيولوجية غير المتكافئة بين الإكليريك من ناحية والعلمانيين من ناحية أخرى. إن ذلك يسمح بتجنب تلوث وتأثر الذاكرة الذى يمكن أن ينتج عن تدخل المؤمنين المنخرطين فى حياتهم الدنيوية بذاكرات جماعات أخرى غير الجماعة الدينية. هكذا تتحجر الذاكرة المسيحية تحت شكل ذاكرة ثيولوجية متجانسة توجه وتعلم المفاهيم، لكنها لا تهتم <<بإحياء >> الماضى الذى تحافظ عليه هذه المفاهيم. عند نهاية هذه العملية، يفقد المؤمنون كل قدرة على بناء وإنشاء الذاكرة، أى أنهم يفقدون القدرة على ربط التعليمات التى يخضعون لها مع الأحداث التاريخية المؤسسة. يتلقى المؤمنون بالتالى هذه القيم والقواعد من المؤسسة كمعطى موغل فى القدم تعيه الذاكرة كشىء <<كان دائما كذلك>>. فى كل دين، تكون الإشارة إلى الماضى حاضرة كلية. لكن، وهنا تكمن الخصوصيةِ المتناقضة للذاكرة الدينية – التعتيم العقائدى لهذه العلاقة بالماضى يجمد ويكبح الديناميكية الدينية الخلاقة التى كانت سائدة فى الماضي: لا يمتلك المؤمنون الذاكرة الدينية، إنهم <<يتلقونها>> كحقيقة مطلقة، حقيقة ثابتة إلى الأبد. يظهر هنا إلى أى درجة يحمل تحليل الذاكرة المسيحية سمة الملاحظات التى يمكن لهالبواش أن يبديها على تطور الكنيسة الكاثوليكية فى عصره.

لا يعنى هذا الالتزام بالتقاليد أن المؤسسة الدينية تقف صامدة تقاوم كل تغيير. تنشط داخل المؤسسة الدينية تيارات تطرح للتساؤل العقائد المتصلبة المرتبطة بالذاكرة. تأتى هذه التساؤلات والاعتراضات من جانب الاتجاهات الروحانية التى تنشط فى مواجهة عجز وتحجر الفكر الثيولوجى الرسمى المتسم بالتعنت. تدعو هذه الاتجاهات الفكر الثيولوجى الرسمى إلى التحلى بذاكرة وجدانية نشطة قادرة على بث الروح فى العقائد والشعائر عن طريق إعادة الصلة المباشرة بينها وبين المسيحية الأولية والتجربة الشعورية للحضور الإلهى .على مدى تاريخها كانت الكنيسة تسعى إلى التآلف والتزاوج مع ديناميكية الاعتراض والاحتجاج الروحى هذه. تظهر المقاومة الروحية للجمود العقائدى بين مجموعات من العارفين المؤهلين دينيا، وهى أبعد من أن تكون معارضة لجماعات من المؤمنين الهامشيين ممن لا يمتلكون الكثير من أدوات التعامل والتعرف على المفاهيم الثيولوجية (جماعات من الرهبان والقساوسة، إلخ). إنها حالة – إذا أمكن لنا أن نستخدم هذه الصيغة الفيبرية – <<الفضيلة>> التى تشكل ريادة روحية حقيقية. يأتى التهديد الذى تواجهه المؤسسة الدينية تحديدا من أن هؤلاء الروحانيين نادرا ما يكونون مجرد أفراد منعزلين. يشارك هؤلاء التقاة الزاهدون فى تيارات روحية متجذرة بعمق داخل تقاليد مختلفة ومتنوعة، كل منها قادر على إعلان نسبها وانتمائها إلى جماعة وطريقة من الشهود الحاملين لذاكرة خاصة بهم داخل التقاليد المسيحية نفسها. المعارضة الروحية، حتى وإن كانت نابعة عن تحولات اجتماعية وثقافية تولد حاجات روحية جديدة، إلا أنها تظل بالتالى معارضة دينية : إنها لا تعارض الدين الدوجمائى السائد باسم

العقل الحديث، على العكس من ذلك فهى تعمل على أن تجد فى التقاليد المتجددة المعاد اكتشافها وتعميقها، مصدرا للتجديدات والاكتشافات التى تسعى إلى تحقيقها. إن ما يهدف إليه التقاة والزاهدون هو <<إعادة الدين إلى أسسه ومبادئه ومنابعه الأولى، سواء بمحاولتهم إعادة إنتاج الحياة البدائية للجماعة المسيحية، أو بمحاولتهم إزالة حاجز الزمن وإقامة علاقة وصلة مباشرة مع< المسيح > تماما مثلما فعل الحواريون والمبشرون الأوائل الذين رأوه وتلمسوه، أولئك الذين ظل المسيح يتراءى لهم بعد صعوده إلى السماء>>[28]. يشترك هؤلاء الزهاد الورعون بشكل مزدوج فى التجربة الجماعية بجانب التجارب الإشرافية المتجلية التى يظهرونها كفضيلة وصفة شخصية تماما : من أعلى، عبر التقاليد التى ينتمون ويستندون إليها ؛ ومن أسفل، من واقع القدرة التى يتميزون بها ويحملونها معهم <<كجماعة من الاكليرك المؤمنين الذين يكدون ويعملون بورع وتفان>> [29]. من هنا فإن الكنيسة لا تستطيع أن تتجاهل تماما هذه التيارات المعارضة كما أنها لا تستطيع أن تستبعدها بشكل حاد وعنيف. تسعى الكنيسة إلى دمج واستيعاب وتمثل هذه التيارات، كما تعمل على توجيه حركات الاحتجاج والتمرد التى تمثلها هذه التيارات عند الضرورة عن طريق خلع وإضفاء صفة القداسة على هؤلاء الزاهدين المتقشفين ووضعهم فى مستوى مؤسسى الذاكرة المؤسسية المسموح بها. لأن هذه الاحتجاجات والمعارضات الروحانية المدجنة والمروضة من قبل المؤسسة الدينية تعمل عبر استعادة واسترجاع مستمر للماضي، لذا فهى عامل دفع وحافز على التجديد الدينى : هذا التجديد يقوم بعملية تركيب (لا يكون ثابتا ومستقرا على الإطلاق) بين الذاكرة المعلنة المصرح بها – التقاليد الرسمية المحمية من قبل حراس الانصياع والخضوع للتقاليد العقائدية – وبين الذاكرات الخفية الكامنة، الذاكرات المختزلة أو المكبوتة، تلك التى تثير الاحتياجات الروحية للحاضر

وتحث على إعادة الإحياء الروحانى لها. هذه القدرة على دمج واستيعاب الاحتجاجات الروحية داخل الذاكرة الرسمية هى التى تسمح للكنيسة بإحداث التغيير فى نفس الوقت الذى تؤكد فيه على استمرارية وتجانس التقاليد التى تقوم بتأمينها وحمايتها.

لكن، حتى يتمكن هذا التأكيد المتناقض للاستمرارية عبر التغيير من العمل، يجب على المؤسسة الدينية أن تكون قوية بدرجة كافية حتى يمكنها أن تستوعب وتدمج التيارات المتدفقة لما هو صوفى وروحانى داخل أطر الذاكرة الثيولوجية الدوجمائية. عند تناوله هذه المسألة، أقام هالبواش علاقة بين الاعتراف الذى تتمتع به الكنيسة من جانب المجتمع وبين قدرتها على أن تحتوى وتستوعب التيارات المختلفة التى تطرح للتساؤل العقلانية المفرطة للعقائد ولشكلية العبادة. لا تستطيع الكنيسة أن تستخدم وتستفيد من النزعات والتيارات الصوفية تلك (بأن تكرس لها مكانة داخل مجال هيمنتها الكنسية) إلا بالقدر الذى تشعر فيه بأنها تؤمن بقدر كاف الاحتفاظ << بواقع ثراء وغنى عقيدتها وقوة تقاليدها>> وكذلك تأمين << استقلاليتها وأصالتها داخل المجتمع الدنيوى>>.[30] يمكن أن نستنتج من هذا الافتراض بمعنى عكسى أن الكنيسة التى لم تعد تستند إلى مجتمع يمكن أن يتلقى الحقائق التى تدافع عنها باعتبارها أشياء مسلما بها من جانب الأغلبية العظمى من أفراده، فإن هذه الكنيسة ستضطر إلى تشديد وتقوية ترسانتها الدوجمائية المتعلقة بالذاكرة الرسمية، مستبعدة بشكل أكثر راديكالية دائما، معارضات الاتجاهات المتقشفة الزاهدة. إذا لم ينته الأمر بهذه الحركة من الاعتراضات إلى الهيمنة على التقاليد الكبرى التى تسعى إلى أن تكون هى الممثلة والمعبرة الوحيدة عنها، <<إذا سادت التيارات المعارضة وهيمنت على الكنيسة، فإن ذلك سيكون، كما يلاحظ هالبواش، مؤشرا ودليلا على أن التقاليد الكبرى الواردة فى الأناجيل وتعليمات الآباء المبشرين وتعاليم

المجمعات الدينية، قد بدأت تتلاشى وتفقد هيمنتها شيئا فشيئا [31]>> لا يمكن لمن يتأمل الموجات المعاصرة لحركات التجديد الدينى ذات الطابع العاطفى داخل أو خارج التقاليد الدينية الكبرى إلا أن يستخلص من هذه الملاحظة الأخيرة أن : تجاوز الدين الزاهد الروحانى يمكن أن يشير، إذا ما اتبعنا هذا المؤشر، إلى نفاد وانتهاء الذاكرة الثيولوجية، بمعنى، نهاية المؤسسة الدينية ذاتها. [32]

الذاكرة الدينية – المتماسكة، القوية والمتمترسة – هى أيضا بالطبيعة ذاكرة هشة، تحكمها حركة التاريخ بشكل تام. بالرغم من أن هالبواش لم يعالج هذه المسألة بشكل مباشر، إلا أننا نكتشف هنا وفيما هو أبعد من مقارنته الخاصة بالحركة التاريخية لتكوين التقاليد المسيحية، تخطيطا لإشكالية أصيلة حول البعد الدنيوى للكنيسة (دنيوة الكنيسة). إن فقدان "معقولية" الدين فى المجتمعات الحديثة يرجع – إذا ما تتبعنا ذلك المنطق حتى النهاية – إلى حقيقة أن التوتر القائم بين النظام الدنيوى الذى يهيمن على المؤسسة الدينية من ناحية، والنظام الدنيوى الذى يجرى فى مجالات الحياة الاجتماعية الأخرى قد وصل إلى نقطة القطيعة. الدين بحكم طبيعته كعلاقة مع الماضي، مكرس للانغلاق والثبات على حالة جمودية منتزعة من التاريخ. الديناميكية الداخلية للدين – بمثل قدر الاعتداءات الخارجية التى يواجهها بسبب التغيرات التى تحدث فى البيئة المحيطة به – تجمده وتثبته فى حالة خارجانية (حالة من المظهر الخارجي) هى دائما أكبر من حالته الحقيقية بالنظر إلى أنماط الحياة والتفكير السائدة فى الوقت الحاضر. يعنى هذا الانغلاق أن بمجرد وجود المؤسسة الدينية كقلعة محاصرة فى المجتمع السائد فى عصره، فإن ذلك يعنى حتما فقدانها لتأثيرها الاجتماعى والثقافي. فيما أبعد من هذا التخطيط العام الذى يمكن أن ينساب دون إجراء أية تعديلات أو ضغوط على تناول

افتراضات هالبواش حول الجمودية الخاصة بالذاكرة الدينية، لا يمكن أن نتحدث عن، كما لا يمكن تقديم أحكام واعتبارات كلية تتعلق مباشرة بالكاثوليكية التى كان معاصرا لها. إن وصف هالبواش لكنيسة تشدد دائما وبشكل متزايد من أدوات حفظ ذاكرتها وتزيد من ابتعادها المستمر عن عالم اليوم ؛ إنما يعود بشكل واضح إلى الكاثوليكية المتحجرة التى تحقق انتصارات منذ أواسط القرن التاسع عشر .هذه الكنيسة التى تنغلق على تكرار يقينياتها الدوجمائية الخاصة، الكنيسة التى تقف سدا أمام تطلعات ورغبات العالم مستندة فى الدفاع المطلق عن التقاليد إلى سلاح رجالها من الإكليرك، هذه الكنيسة هى كنيسة البابا بى Pie التاسع وكنيسة لائحة الخطايا التى حددها البابا. يتبنى هالبواش، مثله مثل دوركهايم، رؤية تطورية تجعل من المسيحية نقطة البلوغ لحركة التطور الدينى للإنسانية، يجد هالبواش، مثله مثل دوركهايم، أن فى الجهاز التراتبى والدوجمائى للكاثوليكية الرومانية المرجعيات التلقائية لوصفه للمؤسسة الدينية فى شكلها الأكثر اكتمالا. (33) يؤكد ذلك أن الكنيسة فى زمن هالبواش كانت منشغلة كلية باستئصال الحداثة ومنعها من التغلغل إلى عقول أعضائها، كما أنها تجسد أعلى درجات الاحتكار الدوجمائى والعنف فى فرض التجانس العقائدى الذى يميز حسب رأيه كل ذاكرة دينية. فى المجتمع الحديث الذى يؤمن بانتصار الفكر العلمانى وغلبة العقل (كما يرغب فى تسمية ذلك هالبواش مثله مثل دوركهايم) يمكن لهذه المؤسسة أن تكرس للدفاع عن نفسها دون أمل فى وجود حماية من حصون الحقيقة التى تجهد فى بنائها عبر انتزاع نفسها من حركة التاريخ.

يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ونتساءل مع هالبواش إذا ما كان المنطق الذى يحيط بالذاكرة وإضفاء الطابع المطلق على الماضي، هو ما يميز كل جماعة دينية تسعى بطبيعتها إلى احتكار الحقيقة، فإن

ذلك لا يدل حتما على استبعاد الدين خارج المجتمع الحديث الذى يتميز بالتغيرات السريعة وتضييق المسافات الزمنية. إن التقاليد الدينية المتحصنة فى مرجعيات تستند إلى الذاكرة التى تحملها تفقد فى الواقع قدرتها على إعطاء دلالات للحاضر الذى يتميز دائما بحراك أكثر. لكن الذاكرة الخاصة بكل جماعة دينية تصل إلى مثل هذه الدرجة من الانغلاق والجمود، تنخرط – كما يشير هالبواش – فى تيارات لذاكرة أكثر اتساعا، ذاكرة ثقافية تستطيع أن تغذى أشكالا وصورا جديدة من الإيمان الجمعى فى ظل حالة ثقافية واجتماعية متحولة. إن احتياجات المجددين والمصلحين الدينيين أو رجال الدين الزهاد فى الحركات الروحية التى تدعو دائما إلى العودة إلى منابع وجذور الذاكرة الممتدة بعيدا فى التاريخ (وبالتالى فهى أكثر قابلية للتشكل من جديد)، تؤمن هذا النوع <<من إعادة شحن الذاكرة>> الخاصة بالجماعات الدينية، أو تؤدى إلى ميلاد أشكال وطرق جديدة فى مواجهة الذاكرات الدينية التى استنزفت وفقدت حيوية حضورها بسبب تحجر وتصلب المنطق الدوجمائي.

الديناميكا الخلاقة للتقاليد:

الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل فى الأرض المقدسة.

أدت إشكالية <<تيارات الذاكرة >> التى طورها هالبواش فى كتابه << الذاكرة الجمعية>> إلى استغلاله لمنابع هذه الديناميكية الخلاقة للذاكرة الثقافية على المدى الطويل. مرة أخرى، يقدم مجال دراسة الدين إلى عرض هالبواش مواد تتمتع بميزة خاصة. يلخص كتاب

<<طوبوغرافيا أناجيل الأرض المقدسة >> بشكل نموذجى التسلسل المتتابع لعلم اجتماع الذاكرة عند هالبواش.على الرغم من ذلك فإن الهدف الذى ظل هالبواش يسعى إلى الوصول إليه فى هذه الدراسة عن الذاكرة الجمعية يتجاوز كثيرا مجرد تناول الذاكرة الدينية: إنه يتمثل فى تحديث الوظائف الدائمة للذاكرة الجمعية بدءا من مثال خاص، الذاكرة التى يجب تعميقها عبر دراسات وبحوث أخرى : << الخبرة التى ندرسها (...) يشير هالبواش إلى أنها ليست إلا خبرة فى علم النفس الجمعى بالنسبة لنا، كما أن القوانين التى يمكن لنا أن نستخلصها من هذه التجربة سيتم تأكيدها وتحديدها بدقة بواسطة دراسات واستبيانات ميدانية من نفس النوع الذى يتم بالنسبة لظواهر ووقائع أخرى>> [34]

إذا كانت وقائع الدين هذه قد أخذت كمادة لهذا البحث الأول، فإن ذلك يرجع قبل أى شىء إلى أن هناك مواد تتعلق بها تسمح بالذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك فى الذاكرة الاجتماعية: إن المدونات الكثيرة التى تمثل وصف الرحالة إلى فلسطين منذ القرن الرابع الميلادى وحتى يومنا هذا تقدم مادة ثمينة لا تقدر بثمن لمتابعة التغيرات التى طرأت على المعتقدات الجمعية التى تتعلق بالأماكن التى تضم الآثار التى قام بزيارتها حجاج الأراضى المقدسة عبر الزمن. لم يهتم هالبواش فى أى وقت بتحديد << ذلك الذى يكمن وراء >> هذه المعتقدات: إن كل ما كان يستحوذ على اهتمامه هو أن يشير إلى المتغيرات التى تنتسب إليها عملية إعادة بناء الماضى الخاص بالذاكرة الجمعية عبر تنوع الشهادات التى يتم تسجيلها فى الحقب الزمنية المختلفة. لم يهتم هالبواش كثيرا بتحديد دقيق << لذلك الذى كان الأصل >> والذى أدى إلى ظهور (ميلاد) ذلك التشوش الخارق للعادة << للعقائد الأساسية، للأساطير، للتقاليد المحلية تماما التى تم جلبها عبر فترات زمنية متنوعة، ولا لذلك الكم الهائل من

الفضول الغريب والموغل فى القدم >> الخ. وهو الفضول الذى تغذيه قصص وروايات الرحالة والحجيج. إن الدراسات العارفة للمفسرين ولشارحى الكتاب المقدس وكذلك كتابات المؤرخين قد أمدته فقط بالنقاط الثابتة التى تسمح << بتوضيح التحولات فى المعتقدات الناتجة عن روايات الحجاج فى مختلف العقود منذ اللحظة الأولى لظهورها >>. إن الذى يهم قبل كل شيء هو العثور على التيارات الفكرية التى تتلاقى وتتصهر فيها كل هذه التنوعات فى الأشياء القديمة المتعلقة بتطور المعتقدات الخاصة بالأماكن الدينية المقدسة (أشياء قديمة لكنها مع ذلك ملبدة ومغلفة بكثافة بحيث لا تعتبر هنا كمجرد أشياء تتعلق بالإيمان فقط).

الشهادات الأكثر قدما والمتاحة هى تلك الخاصة بزيارة قامت بها جماعة من الحجاج لزيارة واكتشاف الأراضى المقدسة من مدينة بوردو وكان ذلك حوالى ثلاثمائة عام بعد موت السيد المسيح ابن الناصرة (نازاريت Nazareth). بمتابعة الوصف الخاص بالمسيرة التى سلكتها هذه الزيارة خطوة بخطوة (نشرت للمرة الأولى عام ١٥٨٩) ، يظهر هالبواش أن التقاليد المسيحية المتعلقة بالأماكن المقدسة لم يكن لها وجود عملى. لم تكن الذكريات الإنجيلية قد حددت جيدا بعد : تتعلق إشارات من قام برحلة الحج هذه بشكل تام تقريبا بمشاهد التوراة اليهودية (العهد القديم) . الأماكن التى مر عليها هؤلاء الحجاج – نازاريت، طبرية، قانا، بحيرة الميلاد Génésareth، مرتفعات طابور Tabor، افراعام Ephraïm، التى حدد الإنجيل أنها كانت موقع تمرد لازار ، إيمايس Emmaüs،...إلخ – كل هذه الأماكن لم تكن تحمل ذكريات المسيح بعد. التقاليد الأولى المتعلقة بالأماكن (تلك الخاصة باليهودية) موجودة بشكل واضح؛ أما التقاليد الثانية (الخاصة بالمسيحية) فلم تكن قد حددت بعد.

عندما يصف أحد الحجاج حمام بيت سعيد Bethsaïd فإنه يذكر خصاله في شفاء المرضى وهي خصائل معروفة ومقيمة من قبل اليهود. لم يقع ذلك الحاج في أي وهم بخصوص شفاء المصابين بالشلل كما جاء ذكر ذلك في إنجيل يوحنا (5,2) Jean : <<اليهودي الذي يجهل كل شيء عن المسيح يمكن القول أنه يحمل تقاليد يهودية وفضولا طبيعيا. من المحتمل جدا أن المسيحيين لم يكونوا يحتفلون في هذه الفترة بشفاء المرضى الذي كان يتم بفضل بركة المسيح في هذا المكان>>. الشيء نفسه بالنسبة للقدس (Jérusalem) حيث لا يذكر الرحالة الذي قام بهذا الحج طريق الآلام La Via Dolorosa ذلك أن الإنجيل نفسه لا يذكر إلا قاعة المحكمة والجولجوتا Golgotha في موقع غير أكيد إلى حد كبير. كان من الضروري الانتظار حتى إجراء عمليات التنقيب التي أمر بها الإمبراطور قسطنطين لكي يتم تحديد موقع صلب المسيح وهو ما أدى كنتيجة إلى تكاثر الأماكن المقدسة حول الكنيسة التي أنشئت عام ٣٣٦... لكن الحاج الذي يصف ذلك لم ير تمثال صلب المسيح ولا المقبرة اللذين كانا قد أنشئا للتو في ذلك الوقت واللذاين لم يخصصا لأية طقوس أو زيارات دينية بعد. كل الأهمية التي تحملها زيارة هذا الحاج هي أنه كان معاصرا تقريبا لتحول الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية، وهي فترة تحول سياسي كبير حولت المسيحية إلى دين مهيمن وسائد كما ميزت (مع مجلس نيسى Nicée 325) اللحظة التي تم فيها التوحيد العقائدي الذي أراده الإمبراطور للمسيحية.

قبل هذا التحول كانت المسيحية لا تزال تتأرجح: << المسيحيون كانوا يبحثون عن آثار الأحداث والوقائع التي ورد ذكرها في الأناجيل. لقد عثروا عليها مختلطة بشكل كبير مع تقاليد العهد القديم، سواء كان العهد القديم هو الحامل والمنبع لهذه الأحداث، أو أن هذه التقاليد اليهودية

تماما قد فرضت نفسها على الاهتمام من تلقاء نفسها. تبدو هذه التقاليد اليهودية الأكثر عددا والأشد حضورا، ذلك أنها تمتد إلى أعماق أبعد في الماضى >> .[35] هذا التثبيت للذاكرة للأماكن الذى أصبح ممكنا بفضل البناء الثيولوجى للإيمان المسيحي، سمح بالتغطية والامتداد التدريجى للذاكرة المسيحية على الذاكرة اليهودية. تجد الذاكرة المسيحية فى إعادة استثمار أماكن التقاليد الأولى لليهودية مصدرا لمشروعيتها الخاصة. إذا كانت بيت لحم قد حددت كمكان لميلاد السيد المسيح، فذلك يرجع إلى أن هذا المكان هو وطن داود، حيث تتأكد إذن الدعوة التبشيرية للمسيح: بانتسابها إلى أماكن التقاليد اليهودية، تعيد المسيحية بذلك بناء صلتها بأصلها بشكل معكوس. تؤكد المسيحية فى وقت واحد على استمرارية التحالفين الأول والثاني، تكتمل الأولى "اليهودية" نهائيا فى الثانية "المسيحية" بالذوبان فيها.

لكن هذا التموضع للتقاليد لم يكن ثابتا ولا متجمدا إلى الأبد: إن حراك الأماكن –الذى يتغير مع مرور الزمن – يتبع حركة التاريخ التى تفكك وتجمع وتعيد تنظيم نفسها وفقا للرهانات والتحديات الاجتماعية التى تواجهها. إن تموضع قاعة العشاء الأخير Cénacle ذو أهمية خاصة من وجهة النظر هذه: هذا المكان الذى يفترض أنه يمثل مؤسسة القربان المقدس، دخلت إلى التقاليد المسيحية بسببه تدريجيا سلسلة من الذكريات الأخرى:ذكرى هبوط الروح القدس على الحواريين فى عيد العنصرة (ذكرى عيد الحصاد) ، ذكرى رقاد السيدة العذراء،... إلخ. هذا التطور الذى مرت به الذاكرة المسيحية يرتبط، وفقا لمنطق إضفاء الشرعية المماثل لذلك المنطق الخاص بإضفاء الشرعية على مكان مولد السيد المسيح، بوجود قبر داود. لكن الموقع المفترض لهذا القبر الذى تحيطه تقاليد الأديان التوحيدية الثلاثة بهالة من التعظيم والقداسة، يصبح محل

صراع بين هذه الأديان: لقد جسد هذا الموقع منذ القرن الرابع عشر وحتى القرن السادس عشر ساحة الصراع بين المسيحيين والمسلمين بهدف السيطرة الرمزية على الفضاء المحيط به. يمد هالبواش هذا العرض فيما يتعلق بأماكن أخرى كانت موضع نزاعات وصراعات عبر الزمن كما أنها خضعت لعملية إعادة تقييم وتعريف: خيمة القائد الرومانى بيلات Pilate، محطات طريق الآلام، جبل الزيتون – موقع صعود روح السيد المسيح – نازاريت (الناصرة)، طبرية،... إلخ. هنا تكمن فى آن واحد من الطريقة التى تغير بها الأماكن، الطريقة التى تخترع أو يعاد اختراعها بها، لعبة الصراعات الطائفية والديناميكية الخلاقة للذاكرة. تتشكل هذه الذاكرة فى تقاليد (ذاكرة رسمية مصرح بها للجماعة) تستوعب وتستوعب فى التقاليد الأكثر قدما التى يمكن أن تتعايش معها مؤقتا بطريقة " لا منطقية " وأن تفرض هيمنتها الخاصة على المكان بواسطة إعادة توظيف وإعادة تشكيل مرجعيات من الماضى لكى تفرض مشروعيتها. تعكس هذه الديناميكية وضعية العلاقات الموجودة حاليا بين الجماعات المختلفة المتواجدة فى المكان، لكنها تواجه فى نفس الوقت أنواعا خاصة من منطق التطور: منطق وظيفى fonctionnelle مرتبط بالمحددات الطبيعية وكذلك الممارسات المفروضة من قبل الأماكن نفسها ؛ منطق شكلى formelle يضع حلقة معينة معطاة فى نظام محدد من التموضع ؛ فى النهاية منطق رمزى symbolique يربط تعريف الأماكن بعملية بناء كلى للمعنى.

الفصل الخاص بطريق الآلام الذى يتتبع العملية التاريخية لتحديد لحظات عذاب السيد المسيح، يظهر بطريقة واضحة هذا المنطق الثلاثى الموحد، إنه يتلمس بشكل متتابع الإسهامات المتعددة والمتباينة للذاكرة الشعبية. يلاحظ هالبواش وجود << قليل من الأمثلة أكثر إثارة للاهتمام

لنظام تحديد الأماكن وهو نظام تكون بعد انتهاء الحدث فى ظل ظروف جعلته بمثابة إطار منطقى حسب المظهر (محدد بنقطة بداية ونقطة وصول فعلية أو مفترضة) وهو بداية عبارة عن إطار فارغ تماما، يملأ تدريجيا بذكريات وتخيلات متفرقة ومشتتة: ذكريات إنجيلية (سيمون السرياني، النساء القديسات الخ.)، ذكريات مزينة وتكوينات أسطورية (فيرونيك، الواجهة المقدسة) ، وكل ذلك الذى يمكن للذاكرة المسيحية العالمية وخصوصا الأوروبية أن تضيفه إليها شيئا فشيئا » . <<من ناحية أخرى فإن هذه الذاكرة الجمعية تكتمل وتنتظم وتنهض حسب حاجات المنطق وخلق التجانس : سجون متماثلة، أبواب متماثلة، مقابر متشابهة، كل ذلك وفقا لضرورة الاحتفاظ بمسافات كافية بين المحطات وعدم الإكثار منها بشكل كبير (من هنا وضع سلسلة أحداث متعددة والتقائها فى نفس المكان ومن ثم اندماج واحدة من هذه الحلقات فى حلقة أخرى وتحول الواحدة منها تحت تأثير الأخرى ؛ فعلى سبيل المثال تتحول إحدى استراحات المسيح إلى نهاية الطريق لأنه يلتقى فى نفس الوقت مع السريانيين)؛ إلى أن تدخل هذه الذكريات فى نهاية الأمر داخل الإطار الروحي، الإطار المصطنع الذى وجد مع ذلك بدءا من تتبع مراحل <<صلب المسيح>> إن بناء مسيرة صلب المسيح المحكومة بأن تكون <<درب الآلام>> يظهر أنه لا يوجد <<أى توافق بين كثافة الذاكرة وبين أهمية الآثار الموضوعية المتضمنة فى الأماكن >>. إن طريق الآلام هو من حيث الأساس مكان تم اختراعه . لكن هذا الطريق يقدم للذاكرة المسيحية الدعم والأداة التى يرى من خلالها الطريق المجسد للعذاب الذى فرضه الله خالق الإنسان، نفس طريق الخلاص الذى وعد به الإنسان إلى المجد. تثبيت الأماكن يقوم بعملية تجانس للذاكرات وهى نفسها نتاج للاستقرار الثيولوجى للتقاليد المسيحية.[36]

هل يختزل الدين إلى ذاكرة ؟

يمتد طريق سوسيولوجيا الذاكرة عند هالبواش كما ذكرنا سابقا عبر النصوص التى تعالج الذاكرة الدينية وبشكل أكثر اتساعا عبر المراجع المتعددة الخاصة بالدين والتى ادخلها فى تحليلاته لكى يقدم تجسيدا لافتراضاته الخاصة بالديناميكية الخلاقة للذاكرة الجمعية، وبشكل أوضح للعلاقـة بيـن الذاكرة والمكان والزمان. لقد رأينا عبر عرض "الطوبوغرافيا" أن هالبواش يستخدم المعطيات والمادة الدينية كأمثلة تسمح بدراسة وعرض وظائف الذاكرة الجمعية بشكل فعال بوجه خاص. كل شيء يحدث من وجهة نظر هالبواش كما لو أن الذاكرة الدينية تدفع بالأشكال المختلفة للمنطق الخاص بالذاكرة الجمعية إلى حدودها القصوى . بالمقابل، يسمح الاهتمام الذى وجه إلى الظاهرة الدينية بملاحظة القوانين العامة للذاكرة، كما لو أن هذه القوانين قد خضعت لرؤية مجهرية مكبرة. لكن، يمكن التساؤل إذا لم تكن افتراضات هالبواش تذهب بعيدا، وإذا كان الاهتمام الخاص الذى أعطى للأحداث والظواهر الدينية باعتبارها وقائع للذاكرة لا يقابله عند هالبواش بشكل أكثر عمقا اعتقاد بأن الدين يمكن فى النهاية أن يختزل كلية إلى ديناميكيات الذاكرة التى هى محل الاهتمام؟ إذا كان لدى هالبواش نظرية عن الدين فإن مثل هذه النظرية سيتم امتصاصها واستيعابها كلية من قبل نظرية الذاكرة الجمعية : الدين سيكون ولن يكون إلا أحداثا وأمورا تتعلق بالذاكرة.

إذا أريد تدعيم ومساندة وجهة النظر هذه – كما فعل ج. نامير .G - Namer [37] يجب ألا تغيب عنا ملاحظة كل ما يفصل هالبواش عن دوركهايم وعن موس وأتباع المدرسة الدوركهايمية. من هنا فإن التعارض الأساسى بين ما هو مقدس وما هو دنيوى لا يحتل مكانا

مركزيا عند هالبواش. لقد اختزل هذا التعارض إلى تعارض بين <<الأشياء>> التى تتعلق بالحياة الواقعية فى الحاضر وبين <<الروح>> التى هى من اختصاص مجال الدين والتى لا تجد غذاءها إلا فى التقاليد على وجه التحديد لأن مجال الأشياء قد أغلق أمامها [38]. كذلك فإن الروح تستدعى على سبيل المثال عندما يتعلق الأمر بالبناء المكانى "الفضائي" لأطر الذاكرة [39]. من الواضح فى جميع الأحوال أن مسألة الدين ليست هى التى تهم هالبواش باعتبار الدين <<تمثلا جمعيا>> بالمعنى الدوركهايمى للكلمة. لكن ما يهتم به هالبواش أساسا هو ديناميكية الاعتقاد والإيمان الدينى وهى ديناميكية تمثل الذاكرة قوة دفعها ومجال نشاطها.

بانخراطه فى دراسة هذه المجموعة الخاصة من الذاكرة أى مجموعة الذاكرة الدينية، يضع هالبواش خصوصية الإيمان الدينى فى نمط خاص من أنماط استدعاء وشحن الذاكرة، نمط يسمح فى آن واحد بتأمين استمرارية الرسالة الدينية من خلال تعاقب الأجيال المؤمنة وكذلك التعرف على مواءمتها المطلقة التى لاتتغير فى ظل ظروف اجتماعية وثقافية لا تكف عن التبدل والتغير. تجمع الذاكرة الدينية بهذا الشكل بين نظامين للزمن، الزمن المتعلق بالتاريخ، والزمن الأزلي. تجد الذاكرة الدينية مرجعيتها فى حقبة تاريخية قديمة، لكنها تسعى جاهدة إلى الابتعاد عن هذا الزمن التاريخى مستخدمة فى ذلك كل الوسائل من أجل بناء هذه الذاكرة وتحويلها إلى حقيقة أزلية مطلقة . [40] هكذا <<تبدو الأشياء المتعلقة بالدين كما لو أنها موجودة خارج الزمن>> إنها بمثابة نوع من الحاضر الأبدي، لكن << يجب البحث فى الماضى دائما عن سبب وجود دين ما>>.

عند هذه النقطة تحديدا نطرح مسألة <<اختزال>> الدين إلى مجرد ذاكرة. عندما يؤكد هالبواش على أن كل دين هو دين <<حباق>> وأنه <<ليس إلا الاحتفاء بذكرى أحداث وشخصيات انتهت أو اختفت منذ زمن طويل>> (41) يمكن فى الواقع اعتبار أن هالبواش يؤكد على <<ذوبان واستنفاد>> الدين داخل مفهوم <<الذاكرة الدينية>>. الحقيقة أن هالبواش لا يسعى ولا يهتم بعزل ذلك الذى يشكل مضمون ومحتوى الإيمان عن الممارسة والتجربة الدينية (<<جوهر>> الدين). لا يفترض هالبواش شيئا أكثر من ذلك لتحديد الوظيفة الخاصة للدين داخل ماهو اجتماعي. لهذا فإنه يوضع خارج المشروعات التقليدية المتعلقة بتعريف الدين، سواء كانت هذه المشروعات من النوع الوظيفي أو كانت من النوع الوصفي. لكن هذه المقاربة للدين باعتباره حدثا للذاكرة تتيح لهالبواش تحديدا أن يهرب من الجدل الدائر الذى يعارض بلا نهاية التحديد الاثنتومركزى للتعريفات ويرتبط بشكل مطلق بمضمون ومحتوى المعتقدات والهيمنة العقيمة للتعريفات <<الوظيفية>> التى تحيط كل الإنتاج الرمزى لمجتمع ما (42). بمجرد أن نعلم إلى أى مدى أدت المواجهات التى لا تنتهى بين هاتين المقاربتين إلى عقم التفكير السوسيولوجى المتعلق بالدين لمدة طويلة، يمكن اعتبار أن <<اختزالية>> هالبواش تتضمن ميزات كبيرة بشرط ألا نتعامل معها بطبيعة الحال(متجاوزين فى ذلك هالبواش نفسه) على أساس أنها الكلمة الأخيرة فيما يتعلق بموضوع الدين، إنما على أساس أنها "وجهة نظر" يمكن بدءا منها ترتيب وتنظيم التنوع القائم فى الأحداث الدينية التى تخضع للملاحظة العملية (دون محاولة تفريغها من كل مادتها).

إحدى مميزات وجهة النظر هذه أنها تسمح بإثراء الفهم السوسيولوجى للحقيقة الدينية، بعيدًا عما يقدمه كل دين عن نفسه، سواء

بتقديم تعريف ذاتي مطلق انطلاقا من مجموعة من الوقائع الدوجمائية التي يسعى إلى الحفاظ على نقائها، أو بإعلانه عن الوحدانية (التفرد) المنيعة للتجربة الروحية التي يعد بها. يلح هالبواش كما رأينا من قبل على التوتر القائم في كل الديانات الكبرى بين <<الدوجمائيات>> وبين <<الروحانيات>>، ذلك أن الواحدة كما الأخرى كل بطريقتها الخاصة، تسعى إلى تقديم ما تعتبره الدين الأصلي: <<الدوجمائيات تجهد في عرض الدين والروحانيات تسعى إلى أن تحيي الدين ؛ تشدد واحدة منهما على الاعتبار اللا دنيوي للعقائد، بينما تسعى الأخرى للدخول في علاقة حميمة وتوحد للفكر والمشاعر مع الكائنات الإلهية متمثلة في شخصيات، كما هو الحال لحظة بزوغ وميلاد الدين >> [43] لكن هذه المواجهة مواجهة افتراضية تخيلية لأن الواحدة منها كما الأخرى لا تطور من مساراتها الدينية الخاصة المخالفة للأخرى إلا داخل تقاليد، بمعنى، داخل ذاكرة تمثل وتشكل سلطة .إن منظور<< دوجمائي بحت>> يختزل الدين إلى نظام من الأفكار، أو منظور<< روحاني بحت >> يقصر الدين على التجربة الفردية تماما، الواحد منهما كما الآخر يشكل طرقا للخلاص من الدين .إن الذي يحافظ على تماسك المجموع في <<دين>> ما، البناء الفكري للإيمان والتجربة العاطفية لما هو إلهي، أي الإمكانيات الخاصة للذاكرة التي تربط كل ذلك مع الحدث التاريخي المؤسس. أداة الذاكرة هذه هي التي يمكن للمشروع السوسيولوجي أن يعمل على تحديثها (وهو ما لا يفصح عن أي شيء ، عن حقيقة الإنسان بحكم التعريف، ولا أكثر من ذلك فيما يتعلق بأصالة التجربة) . إذا دفعنا بهذه المقولة بعض الشيء، يمكن بالكاد افتراض أن<< الدهريين >> الذين يقترحون تعريفا للدين بدءا من مضامين خاصة للإيمان(إشارات ومرجعيات إلى قوى فوق طبيعية وإلى العالم الآخر، إلخ)، و<< الوظيفيين>>الذين يرتبطون بالوقائع والأحداث الاجتماعية للتجربة العاطفية ذات الصلة بما هو مقدس، إن كلا منهما تنتج

بطريقتها الخاصة-- وفقا لتعبيرات الخطاب العارف -شيئا ما من المواجهة والتناطح بين<< الدوجمائيات>> وبين<< الروحانيات>> تضفى الأولى قيمة على<< الأفكار الدينية >> والاندماج القياسى للعقيدة، بينما ترتبط الثانية-- بوضعها على الأرضية الجمعية – بالبعد التعبيرى للتجربة الدينية و<<بالشعور بالمعنى>> لدى الفرد والجماعة التى تحيا هذه التجربة. تسمح إشكالية الذاكرة الدينية بتجاوز التعارض المفتعل بين هذين المنظورين وذلك بدمجهما معا داخل علم اجتماع التقاليد . فيما يتعلق بهذا الموضوع، يفتح علم اجتماع الذاكرة عند هالبواش طريقًا رائدًا.

مراجع الفصل السادس

1-

علينا أن نرجع إلى هذا المصدر الأخير، لقد أمكن فى النهاية أن نصل إلى النص الأصلى لكتاب " الذاكرة الجمعية"، الذى ظل مداه الإبداعى و التجديدى مهملا مقارنة بكتاب "الأطر الاجتماعية للذاكرة" بسبب النسخ الجزئى والمتحيز الذى تم فى وقت لاحق.

Cf. sur cette découverte, la préface de G. Namer à la dernière édition de La mémoire collective, Paris, Albin Michel, 1997.

2- M. Halbwachs, Leibniz, Paris, Delaplane, 1907 (2e éd., Mellotté, 1928).

3- M. Halbwachs, Les expropriations et le prix des terrains à Paris, (1806-1900), Paris, Editions Rieder et Cornély, 1909 (thèse de doctorat en droit). Halbwachs avait publié l'année précédente un cahier remarqué, La politique foncière des municipalités, Paris, coll. « Les cahiers du sociologie », 1908.

4- Cf. La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans la société industrielle, Paris, Alcan, 1913 ; 2e éd ., Gordon and Breach, 1970, L'évolution des besoins de la classe ouvrière, Paris, Alcan, 1933 ; Equisse d'une psychologie des classes sociales (1935), Paris, M. Rivière, 1955 (2e éd., 1964).

5- Cité par P. Deyon, « Maurice Halbwachs et l'histoire de son temps », in C. de Montlibert (éd), Maurice Halbwachs, 1877-1945, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 19.

6- Jorge Semprun évoque ses derniers moment, qu'il a accompagnés dans L'Ecriture ou la vie, Paris, Gallimard, 1996, p. 32.

7- M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan, 1925 ; Paris, Albin Michel, 1994, p. v-vi.

8- « Comment écrit Halbwachs dans ses Carnets, en 1920- la société peut-elle oublier ? »

9- Les cadres sociaux de la mémoire, op. cité., p. 38.

10- M. Halbwachs, La mémoire collective, Paris, PUF, 1950 ; Paris, Albin Michel, 1997, p. 94-95.

11- Les cadres sociaux de la mémoire, op. cité., p. 167.

12- Ibid., p. 152.

13- Ibid., p. 242.

14- Ibid., p. 244.

15- La mémoire collective, op. cité., p. 23.

16- Ibid. p. 52-53.

17- Ibid., p. 69.

18- Ibid., p. 184.

19- Les cadres sociaux de la mémoire, p. 178.

20- Ibid., p. 182.

21- Ibid., p. 183.

22- Ibid., p. 184.

23- Ibid., p. 186.

24- Ibid., p. 186.

25- Ibid., p. 191.

26- Ibid., p. 192.

27- Ibid., p. 199.

28- Ibid., p. 217.

29- Ibid., p. 213.

30- Ibid., p. 217.

31- Ibid., p. 217.

32- Cf. D. Hervieu-Léger, « Renouveaux émotionnels contemporains, Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in F. Champion et D. Hervieu-Léger, De l'émotion en religion, Paris, Centurion, 1990, p. 217-248.

33-

هذا الرسوخ والثبات لنموذج الكاثوليكية الرومانية، المقدم كصورة <<للدين النموذجي>>، شيء مميز جدا فى تقاليد السوسيولوجيا الفرنسية. ثمة إشارة إليه لدى دوركهايم أو هالبواش، لكن أيضا نجده لدى بيير بورديو.

(cf. « Genèse et structure du champ religieux »), Revue française de sociologie, juillet septembre 1971- XII-3, p. 295-334.

34- M. Halbwachs, La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte, Etude de mémoire collective, Paris, PUF, 1941 ; 2e éd, 1972, p. 9.

35- Ibid., p. 61-62.

36- Ibid., chap. v.

37-

فى مقدمته لكتاب " الأطر الاجتماعية للذاكرة " : <<الدين فى الأطر الاجتماعية للذاكرة هو كلية عبارة عن ذاكرة. إنه يستنفد فى مفهوم الذاكرة الدينية وهو ليس بشىء آخر غير ذاكرة>> (مرجع تم الإشارة إليه سابقا ص354). يشير ج. نامير فى نفس الوقت إلى الانفصال الذى تم بين دوركهايم الذى يرى أن الدين مولد للعلاقات الاجتماعية، وبين هالبواش الذى يعتبر أن الدين بصفته ذاكرة قابل للنقاش بشكل محايد كما يبحث عن فرض هيمنته، وهو بذلك مصدر لا هروب منه للأزمات والعنف.

38- Ibid., p. 215.

39-

وجود الأماكن <<المقدسة>>، يميز فضاءات الحياة العادية، ويقدم فى الواقع مرجعيات أساسية لتعبئة الذكريات الخاصة بجماعة دينية ما. فى نفس الوقت الذى تشكل فيه هذه الجماعة مع الآخرين تجمعا بشريا واضحا، إلا أن المؤمن الذى يدخل إلى الكنيسة يندمج فى جماعة غير مرئية، << جماعة مكونة من أفكار وذكريات مشتركة شائعة تشكلت وتم الحفاظ عليها فى الفترات الزمنية السابقة فى نفس هذا المكان>> هذه المواقع المقدسة تصغر وتتقلص بالقدر الذى يتعلمن فيه المجتمع وتتحرر فيه مجالات النشاط الاجتماعى المختلفة من الهيمنة الدينية، لكن <<حالة الروح التى تشكل العمق والمضمون الأكثر أهمية للذاكرة الدينية>> يمكن مع ذلك أن ينشط فى مواقع العبادة حيث يعلم المؤمنون المتجمعون أنهم يشتركون فى معتقدات مشتركة، هى الذاكرة الجمعية، (ص ٢٢٧).

40- Les cadres sociaux de la mémoire, op. cité., p. 191 et s.

41- Ibid., p. 285.

42- Sur ce débat, cf. D. Hervieu-Léger, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993 ; Jean-Paul Willaime, sociologie des religions, Paris, PUF,. 1995, coll. « que sais-je ? ».

43- Les cadres sociaux de la mémoire, op. cité., p. 286.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

- M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan, 1925 ; Paris, Albin Michel, 1994, postface de Gérard Namer
- M. Halbwachs, La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Etude de mémoire collective, Paris, PUF, 1941 ; 2e éd. 1972.
- M.Halbwachs, La mémoire collective, Paris, PUF, 1950 ; Paris, Albin Michel, 1997.
- G. Namer, Mémoire et société, Paris, Méridien Klincksieck, 1987, coll. « Sociétés ».
- C. de Montlibert (éd), Maurice Halbwachs, 1877-1945, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997.
- M.Verret, « Halbwachs ou le deuxième age du durkheimisme », Cahiers internationaux de sociologie, vol. LIII, Paris, PUF, p. 311-331.
- V.Karady, Maurice Halbwachs, classes sociales et morphologie, Paris, Minuit, 1972.
- P. Bourdieu, « L'assassinat de Maurice Halbwachs », in La Liberté de l'esprit, n° 16, automne 1987.

الفصل السابع

جابرييل لوبرا
Gabriel Le Bras
(١٨٩١-١٩٧٠)

أحد رواد سوسيولوچيا الكاثوليكية فى فرنسا

لا يأتى وضع جابرييل لوبرا بين علماء اجتماع الأديان "الكلاسيكيين" من تلقاء ذاته. لا تشكل أعمال جابرييل لوبرا غير المعروفة كثيرا والمقروءة قليلا خارج فرنسا موضوعا لتعليقات ولا لتحليلات معمقة، وباستثناء الأعمال التى تتعلق بطوبوغرافيته الشهيرة عن ممارسة الشعائر والفروض الدينية، لم تحتل أعمال لوبرا مكانة كبيرة داخل الحوارات الفكرية الرئيسية. مع ذلك، وحتى يمكن اكتشاف أعمال لوبرا والتعرف عليها لابد من الذهاب إلى المكتبات للبحث عنها، لأن هذه الأعمال لا يعاد نشرها مرة أخرى وليس هنالك ما ينبئ أن ذلك سيحدث قريبا. إذا كان الأسلوب الفريد والفذ الذى يتمتع به جابرييل لوبرا يستحق أن نقف أمامه بدون شك ولو لبعض الوقت، إلا أنه من الضرورى أن نتساءل عن الفائدة التى يمكن أن تعود على هذا المجال السوسيولوجى من إعادة قراءة عمل بمثل هذه الأهمية الواضحة. مع ذلك، إذا كان هذا العمل الذى نقدمه إلى القارئ يأتى فى سياق عرض وتقديم

لعلماء ورواد سوسيولوجيا الأديان وهو ما يتطلب بالضرورة القيام بعملية اختيار صعبة، فذلك يعود إلى قناعتنا الكاملة بان أعمال لوبرا يجب أن لا تقتصر فقط على اهتمام المتخصصين فى تاريخ علم الاجتماع الفرنسي. لم يلعب لوبرا مؤسس مجموعة بحوث سوسيولوجيا الأديان بالمركز القومى للبحوث العلمية الفرنسى – وهو أيضا أحد مؤسسى مجلة أرشيفات سوسيولوجيا الأديان – [1] إلا دورا مؤسساتيا فى هيكلة وبناء هذا التخصص فى فرنسا. قدم لوبرا دفعة قوية لعلم اجتماع الكاثوليكية ولم يقتصر الصدى الكبير الذى أحدثته الموضوعات التى تناولها وكذلك المنهج الذى اتبعه فى البحث على علماء اجتماع ومؤرخى الظواهر والأحداث الدينية فقط، إنما امتد هذا الصدى إلى العلوم السياسية، وسوسيولوجيا العملية الانتخابية وعلم الاجتماع الريفي[2]. كثيرة هى الأبحاث والدراسات الامبيريقية التى تهدف إلى تحديد السلوكيات سواء السياسية، الاجتماعية، الاقتصادية أو الثقافية للفرنسيين والتى تأخذ فى الاعتبار <<العامل الديني>> وتحمل بشكل مباشر أو غير مباشر بصمات التصنيفات المنهجية التى قدمها لوبرا. لكن مجرد الاهتمام بقيمة وثراء التقسيم الشهير الذى قدمه لوبرا والخاص بالمؤمنين الممارسين للشعائر الدينية فقط، يمكن أن يؤدى إلى إغفال الثراء الذى تركته أفكار وتأملات لوبرا – بشكل متزايد فى مجال القانون، التاريخ وعلم الاجتماع – حول المؤسسات الدينية والتى تستحق أن تحظى بالاهتمام الكامل. يجهد جابرييل لوبرا الكاثوليكى المؤمن بإخلاص، فى تقييم حالة الكاثوليكية بشكل دقيق فى مجتمع لا يكف التأثير الاجتماعى للدين فيه عن التراجع. إذا كانت أعمال لوبرا تحمل بوضوح مواضع تكشف عن الانتماء الدينى الشخصى له وهو الأمر الذى لم يحاول على الإطلاق أن يخفيه، إلا أن الفضيلة الكبرى لذلك هى وضع البحث الامبيريقى بعناية فائقة فى قلب البحث الميدانى وفى مركز تحليل العلاقات بين الدين والحداثة. إذا كان علم اجتماع الكاثوليكية الفرنسى قد طور إلى حد بعيد هذا التقليد الخاص

بالاستقصاء والبحث الميدانى ، إلا أنه وجد عند لوبرا اهتماما بالتاريخ أيضا وهو ما أضفى عليه مكانة خاصة على صعيد البحث العلمى. لم يقدم لوبرا صيغة لأطروحة مجددة كتلك التى تقدمها أجيال الباحثين. لكن الأدوات التى استحدثها ورسخها كى يضفى الموضوعية على مكانة الكاثوليكية فى فرنسا خلال الحقبة التى عاصرها قد أفادت من كانوا حوله ومن أتوا من بعده فى خلق مشروعات بحثية عديدة. يصنف لوبرا بحكم العمر – كما يفعل ذلك أيضا أندريه سيجفريد الذى يتميز بعلاقاته المتقاربة العديدة– فى منتصف الطريق بين الباحثين الأكثر شبابا فى مجموعة "الحولية السوسيولوجية" (مثل هالبواش، سيمياند أو دافى) وبين الجيل الذى يشكل علم اجتماع الأديان الفرنسى كمجال للبحث المنظم (ديروش، ايزامبير، ماتر أو سيجوى)، إلا أن جابرييل لوبرا اذا أمكن قول ذلك، يعتبر بمثابة عالم <<كلاسيكى فى أعماقه>> . لقد ترك لوبرا أكثر من مجرد عمل نظرى أصيل، يستخدم <<كصاروخ حامل>> لأعمال تشير إليه، ترك لوبرا مجالا للبحث قدمه إلى الخيال العلمى وإلى الرغبة المتحمسة لصياغة المفاهيم لدى تلامذته الكثيرين : ترك <<منصة إطلاق>> لمشروع جماعى يستمر، من وجهات عديدة، فى التطور والانتشار فى فرنسا وخارج فرنسا.

الرجل ومؤلفاته

لتقديم عرض سريع لمسيرة جابرييل لوبرا الشخصية والفكرية، ثمة وثيقة غريبة تتضمن الكثير من سخريات لوبرا كما تشير إلى التحفظ الذى كان لديه تجاه مكانته الشخصية بعيدا عن التكريمات المؤسسية العديدة التى حظى بها والتى كانت محل تقدير من جانبه. هذه الوثيقة تتعلق برثاء كتبه لوبرا يرثى فيه نفسه لحظة دخوله أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية عام ١٩٦٥، خطبة أعدها بغية إعفائه مقدما من تقديم المدح والتقريظ الفظيع

للرئيس، المدير والعميد الذى سيتم إلقاؤه فى وقت لاحق بعد ذلك – بعد الانتهاء من الطقوس الجنائزية – << فى الساحة المقدسة، فى الأكاديمية وأثناء جلسة مراسم الدخول>>...من الأهمية هنا الاستشهاد ببعض الفقرات من خطبة الرثاء هذه كمقدمة تمهيدية، يقول لوبرا: << مثلما جاهرت دائما بامتعاضى الحقيقى لهذه المراسم المقدسة التى ترثينا، فإننى أقوم بممارسة هذه الطقوس بتقديم مرثية إلى شخصي، مرثية ليست شديدة الرثاء، كما أنها ليست مغرقة فى الحزن، مستعملا سخرية لا تقهر تجاه نفسي، لم تتخل عنى على الإطلاق وذلك بفضل الله ، وسأسعى دائما إلى الاحتفاظ بها وأطلق لها العنان.>> (3) .

يستدعى جابرييل لوبرا فى هذا النص بشكل سريع سنوات شبابه وبدايات التكوين: ولد عام ١٨٩١ فى بامبول Paimpol من عائلة من البحارة، لكنه يتخلى عن العمل فى هذه المهنة لأسباب صحية. <<حيث لم يعرف عنه أى ميل أو تطلع خاص، فلقد تم إيواؤه فى إحدى السفن السريعة ذات الطابقين: طابق مخصص للآداب وطابق للقانون، سفينة ترسو فى ميناء رين على نهر فيلان Vilaine>>. كان الشاب يحلم بالتبحر فى الأدب، البلاغة والموسيقى. بعد أن درس التاريخ والقانون، حاول لوبرا أن <<يستمتع بدراسة القانون الكنسى وعلم الاجتماع>>. التقى اهتمامه الشخصى بتاريخ الكنيسة مع كفاءته كرجل قانون فى الوقت المناسب: المؤسسات كانت هى التى جذبت اهتمامه، كما أن القانون الكنسى أصبح المجال الذى سيتخصص فيه. ناقش رسالته للحصول على الدكتوراة عام ١٩٢٠ فى القانون والعلوم السياسية وكان موضوعها << الحصانة العينية>>، كما ناقش أطروحة أخرى للدكتوراة فى عام ١٩٢٢ فى القانون الروماني. فى الوقت نفسه الذى كان يعد ويناقش فيه اطروحاته الجامعية كان يعمل بتدريس القانون الكنسى بمعهد القانون الكنسى التابع لكلية اللاهوت

الكاثوليكى (وهى كلية تابعة للدولة وفقا للمعاهدة الكنسية). كان الوسط الجامعى بمدينة ستراسبورج خلال هذه السنوات ١٩٢٣-١٩٣٠ يتميز بكثافة وثراء استثنائيين، أقام جابرييل لوبرا أثناء تلك الفترة صلات قوية وقريبة جدا مع مارك بلوك Marc Bloc ولوسيان فابر Lucien Fabre اللذين كانا يحتلان مناصب للتدريس بالعاصمة الالزاسية فى ذلك الوقت. كان تاريخ المؤسسات (أو الهيئات الدينية) هو الذى قاده إلى الاهتمام بعلم الاجتماع، مدفوعا فى ذلك وباهتمام شديد <<بمعرفة البشر الذين بهم ومن أجلهم خلقت المؤسسات>>. شجعه على الانخراط بقوة فى هذا الاتجاه كل من موس Mauss وبوجلى وهالبواش Bouglé et Halbwachs، وكان يعتقد أن هذا الطريق – بعيدا عن الصياغات المطلقة للقانون – يأخذ فى الاعتبار الحقائق الجماعية المعاشة وكذلك النظرة النسبية التى تسمح بالمقارنة: << فى هذا العلم الذى يتم فيه تجنب كل تجريد مسبق ومبكر، وتحاشى كل مصطلحات مبهمة، يحدد كهدف للدراسة والبحث، التفسير والشرح المحدد لحياة المجتمعات المختلفة وللسلام، عن طريق فهم وإدراك أصالتها واكتشاف الجماعات المكونة لها >>. [4]

كان لوبرا مولعا بالتدريس، يعرف نفسه بأنه << مدافع شرس عن اللغة الفرنسية >>، وضع طاقة عمله الهائلة وثقافته الموسوعية وكذلك فضوله النهم فى خدمة برنامج يعتبره <<ميراثا>> يرغب فى أن يتركه لمن سيأتى من بعده: << تعميق علم خاص بجهد وإصرار وبلا كلل، علم هدفه وغايته أن يحوى ويستوعب، أن يتوسع وينتشر عبر خطوات البحث طالبا من كل العلوم القريبة الدعم المتزامن، كل القوانين، كل الأديان وبشكل خاص الإسلام والبوذية والهندوسية، مصطلحات المقارنة، الارتفاع عبر درجات ومستويات بشكل محدد، من الإنسانى إلى المجرد، من الموضوع الواحد إلى الموضوعات الكلية. كان لوبرا يلح على موضوع الزمن – تسجيل الأحداث،

تسلسل الأحداث، تحليل الأحداث chronographe, chronotomie et chronologie، كما كان يلح أيضا على مشكلة المكان – المسافات الداخلية، المسافات الخارجية والعلوية – للمجتمعات الدينية[5] >>

في عام ١٩٢٩ عين لوبرا أستاذا للقانون الكنسى بكلية القانون بجامعة باريس، بعد ذلك بعامين عين مديرا للأبحاث بالقسم الخامس بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا (قسم العلوم الدينية) حيث تولى تدريس القانون الكنسي. لقد كان هذا التخصص القانونى مصدرا لعلمه الاجتماعى نفسه: إن الذى يهتم بالاحتفاظ به قبل أى شيء هو الأصل الاجتماعى للقواعد وتأثير هذه القواعد على المجتمع. فى عام ١٩٣١ نشر مقال فى مجلة "تاريخ الكنيسة الفرنسية" وهى المجلة التى كان يشارك فى تحريرها بنشاط كبير، كان المقال على شكل برنامج للبحث تحت عنوان << مقدمة للبحث فى الممارسة والحيوية الدينية للكاثوليكية فى فرنسا>>. العنوان الفرعى لهذه الدراسة كان تعبيرًا واضحًا عن الهدف من ورائها: << نحو بحث تفصيلى وتفسير تاريخى لوضع الكاثوليكية فى مختلف المناطق الفرنسية>>. ظهرت النتائج الأولى لهذه الدراسة بعد ذلك تباعا ونشرت على شكل مقالات فى نفس المجلة. [6]

تقلد لوبرا منصب مدير المدرسة التطبيقية للدراسات العليا عام ١٩٤٢، وظل يحتل ذلك المنصب أثناء الحرب العالمية الثانية حتى إنشاء القسم السادس عام ١٩٤٨ (قسم العلوم الاجتماعية) [7]، حيث تقلد كرسى علم الاجتماع الدينى. هناك كتابان يحددان طبيعة برنامج البحث الذى وضع لوبرا أسسه وقام بتطويره خلال هذه السنوات: الكتاب الأول هو الجزء الأول من << مقدمة فى تاريخ الممارسة الدينية>> وصدر عام ١٩٤٢، أما الجزء الثانى فقد صدر عام ١٩٤٥. كان لوبرا يقوم بتدريس عدة مقررات فى آن واحد، ليس فقط في جامعة السوربون حيث كان يقوم بالتدريس بشكل منتظم،

لكنه كان يقوم بالتدريس فى كليات متعددة بجامعات الأقاليم، بكلية الصيدلة وبشكل خاص بمعهد العلوم السياسية بباريس حيث كان مقربا جدا من أندريه سيجفريد André Siegfried . كان لوبرا كثير الترحال وقام برحلات كثيرة خصوصا إلى أفريقيا، كذلك فلقد كان يمارس بشكل متواز عملا وحياة مؤسساتية غنية وكثيفة بشكل خاص: عمل مستشارا بوزارة الخارجية للشئون الكنسية، وعضوا بجمعية تاريخ الكنيسة فى فرنسا، عضوا فى إدارة المركز الوطنى للبحوث العلمية من عام ١٩٤٥ وحتى عام ١٩٥٢.

بالإضافة إلى ذلك كان لوبرا عضوا فى مركز الدراسات السوسيولوجية بجانب كل من لوسيان ليفى بروهل وجورج جيرفيتش وجورج فريدمان، كما اشترك فى إنشاء مجموعة سوسيولوجيا الأديان بالمركز القومى للبحوث العلمية عام ١٩٥٥. هذه المكانة المؤسساتية القوية وفرت له الإمكانيات والوسائل لإقامة الصلة بين الوسط الكاثوليكى العالم الذى كان يشهد حركة تطوير للعديد من البحوث فى العلوم الاجتماعية تتسم بأهمية ملحوظة من ناحية، وبين المؤسسات العامة للبحوث من ناحية أخرى. نتيجة لهذا الوضع، استطاع لوبرا أن يحصل على الدعم المالى من مركز الدراسات السوسيولوجية التابع للمركز القومى للبحوث العلمية CNRS لتمويل المشروعات البحثية لكل من الأب لو بريه P. Le Bret داخل إطار حركة *الاقتصاد والإنسانية*(8)، ودراسة الأب كيرليفيو l'abbé Kerleveo الأستاذ بالجامعة الكاثوليكية بمدينة ليل عن كنيستين من كنائس مقاطعة بريتانيا الخ. اهتم لوبرا بإحصاء ومتابعة سلسلة من الدراسات الميدانية الملتزمة والتى كان يقوم بها عدد من القساوسة أو المؤسسات الكنسية فى مختلف الأبرشيات بتركيز لم يعرفه الكل، ساعيا من وراء ذلك إلى إقامة تعاون بين كل القوى المتاحة من أجل إعداد هذا المسح والوصف للكاثوليكية الفرنسية التى كان يعتقد أنه يمثل أهمية بالغة للعلم بنفس قدر أهميته للعمل الكنسى (9). استمر هذا النشاط المؤسسى ولم يتوقف مع تقدم لوبرا فى العمر؛ فى عام ١٩٦٨

أطلق لوبرا مشروعا بحثيا مع كل من د. جوليا وم، فينار و ج. جاديل D. Julia, M. Venard et J. Gadille يتعلق ببرنامج لمركز البحوث العلمية عن الزيارات الباستورالية. فتحت أكاديمية العلوم الدينية والسياسية أبوابها أمام لوبرا عام 1965. بموت لوبرا عام ١٩٧٠، انتهت مؤسسة تمثل حياة جامعية لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية كما تمثل حياة باحث مبدع وخالق لمشروعات بحثية نشيطة ومثيرة للاهتمام بشكل خاص. ترك لوبرا من بعده ثلاثة أجيال كما يقول كلود لانجلوا[(10)] Claude Langlois:

* الجيل الأول، وهو الجيل الذى تمثله سنوات ١٩٤٣-١٩٥٤ ، جيل علم الاجتماع الباستورالى (دراسة الرعية المنضوين إلى الكنيسة) الذى هيمنت عليه شخصية شانوان بولارد Chanoine Boulard الذى تولى تنفيذ مشروع البحث الميدانى الذى حدده لوبرا.

* الجيل الثانى، تمثله الفترة ١٩٥٥-١٩٦٢ جيل علماء الاجتماع : مجموعة علماء اجتماع الأديان العاملين بالمركز القومى للبحوث العلمية وبمجلة "أرشيفات علم اجتماع الأديان" الذين التفوا حول لوبرا مشكلين بذلك قطبين رئيسيين للبحوث التى أدت إلى نتائج مهمة فى تطور العلوم الاجتماعية الخاصة بدراسة الأديان فى فرنسا، ولقد أعطى لوبرا لهاتين المجموعتين دفعة ملحوظة. بالرغم من ذلك، لا يمكن اعتبار أن لوبرا كان يمثل الشخصية الملهمة لهذه المجموعة التى ضمت منذ البداية شخصيات قوية من الباحثين (ف. ا. إيزابير، بولا، ج. ماتر، ج. سيجيه الذين يمثلون الأسماء الأكثر شهرة من بين أعضاء هذه المجموعة " F.A. Isambert, E. Polat, J. Maitre, J. Séguy).

* الجيل الثالث هو جيل المؤرخين الذين احتذوا حذو لوبرا وتأثروا به بدءا من عام ١٩٦٢: من بين هؤلاء نتعرف على ل. بيرواس، ج، شولفي، م. هيلار L. Perouas, G. Cholvy, Y.M. Hilaire etc. .

تبدو مؤلفات جابرييل لوبرا على غير ما يتوقع المرء منها إذا ما نظرنا إلى هذه المسيرة المؤسساتية الثرية من وجهة معينة. أن مؤلفات لوبرا لا تحتوى بأى شكل من الأشكال على عمل نظرى كبير يمكن أن يشكل مرجعا لا خلاف عليه بعد رحيله. من الحقيقى أن المقالات التى كتبها لوبرا بأعداد كبيرة تشكل وترسم ملامح مشروع كبير: بداية بجغرافية تسجيل الأحداث والوقائع الكاثوليكية، وهذه تمتد إلى تحليل الحيوية الدينية للمجتمعات، إلى السوسيولوجيا التاريخية للممارسات الدينية ومنها كانت الدعوة الأكثر أفقا إلى علم اجتماع لكل الأديان [11]. لكن هذه المقالات ذات الطابع البرنامجى العملى بشكل أساسي، تشهد فى نفس الوقت على نفور لوبرا من النظريات العامة والصياغات الممنهجة كما تشهد على الأولوية التى أعطاها لوبرا طوال حياته للعمل الامبيريقى الأكثر تحديدا. هذا الاختيار المزدوج يبعد لوبرا نهائيا عن الصياغات والبنى النظرية العامة. يضاف إلى هذا التفسير الرئيسى تفسير آخر: لقد أطلق لوبرا حركة فى البحث لكن آخرين غيره هم الذين قاموا بالدراسات والبحوث الميدانية الأمبيريقية التى أمدته بالمادة التى كتب بها مقالاته العديدة. مساهمة لوبرا الخاصة تتمثل في منهجية البحث، مساهمة مصممة للإجابة عن سؤال مركزي: ماهى الحالة الفعلية للكاثوليكية فى فرنسا ؟ فرنسا التى يقال عادة أنها " مفرغة من الكاثوليكية " . فى هذا الموضوع وأكثر من أى شىء آخر، تأسست وجهات النظر والآراء التلقائية بناء على تقديرات غير دقيقة، تقديرات حرفت من جانب العواطف والمشاعر المتعارضة التى تبلورت منذ قرنين من الزمان عبر المواجهة بين الكنيسة الرومانية وبين النظم التى انبثقت عن الثورة الفرنسية. للخروج من أسر الأفكار الشائعة والتبسيطات الساذجة جدا، ومن أجل تقديم أساس موضوعى لتحليل الواقع الدينى فى فرنسا، يجب التحلى بمنهج دقيق وصارم فى البحث. يرتكز هذا المنهج على ثلاث ركائز: بداية الإحصاء الدقيق لممارسى الشعائر الدينية ؛ التكامل الخرائطى للمجموعات

الجغرافية التى تشملها الممارسات الدينية ؛ ثم وضع تصور تاريخى فى النهاية، ذلك أنه فى الماضى بل فى الماضى البعيد جدا يكمن البحث عن تفسير الحاضر.

إحصاء المؤمنين

منذ المقالات البرنامجية التى نشرت عام ١٩٣١، وضع لوبرا فى مقدمة اهتماماته ضرورة تحقيق << إحصائيات وخرائط تفسيرية، أي، رسم وتصميم لوحات وجداول دقيقة وشاملة تعبر عن حالة الممارسات الدينية فى فرنسا المعاصرة>>. يتيح علم الإحصاء تجميع بيانات ومعطيات ذات مصداقية فى جميع مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. فيما يتعلق بمجال الدين، الإحصائيات الوحيدة المتوفرة هى تلك الخاصة بالإكليروس (رجال الدين) التى تقدمها السجلات الخاصة بكل أبراشية. هل تستحق الحياة الدينية لشعب ما اهتماما أقل من ذلك الذى تحظى به حياته المادية؟. إن كثيرا من الظواهر الاجتماعية - مثل التغيرات فى نسبة المواليد، التمثيلات السياسية الخ. - لا يمكن فهمها تماما - كما يلاحظ لوبرا- إلا <<عندما يأتى الوقت الذى يمكن أن نتعامل فيه مع هذه الظواهر بالإحصائيات والخرائط الخاصة بالمواليد أو خرائط الانتماءات إلى الأحزاب السياسية التى يتوفر لكل منها مؤرخوها، إحصائياتها وخرائط توزيع ممارساتها الدينية>>. <<ثمة إحصائيات جيدة عن الأبقار والخيول، لكن من يحصى ويقدر عدد الكاثوليك المؤمنين الذين يمارسون شعائر دينهم والذين يمكن لمكانتهم فى هذه البلاد أن تكون محل تقدير أيضا ! وهو ما لم يقم به الكثيرون من بيننا لمعرفة عدد المواطنين المؤمنين بآلهة الرومان فى زمن الإمبراطورية الرومانية؟ >> [12].

من أجل إصلاح هذا الخلل، من الضرورى توفير أداة لتقدير العادات والسلوكيات الدينية. هذه الأداة لا يمكن لها أن ترتبط إلا بما هو قابل للقياس، بمعنى، تردد وتكرار الأفعال والأنشطة التى يمارسها الأفراد بالتوافق مع المعايير المحددة من قبل المؤسسة الكنسية. طبيعة النشاط أو الفعل المفروض، من ناحية، والفرق مع القياس المرجعى (زيادة أو نقصانا) من ناحية أخرى، هذان العاملان يمثلان معا معايير أو اعتبارات موضوعية يمكن بها مفاضلة ومقارنة الممارسات العملية: من الممكن وفقا لهذه القاعدة إنشاء تصنيف للأفراد تبعا لدرجة تمسكهم ومراعاتهم للممارسات الدينية. نستدعى للتذكير المصطلحات التى أصبحت تقليدية للتقسيمات التى وضعها لوبرا وكذلك المجموعات السكانية الثلاث التى يميز بينها:

* المجموعة الأولى هى تلك الخاصة << بالامتثاليين الانجيليكانيين الموسميين، مجموعات العابرين، المهاجرين، أولئك الذين يتعرفون على الدين من خلال ثلاث مناسبات أو طقوس دينية هى: مراسم التعميد عند الميلاد، مراسم الزواج ثم مراسم الدفن عند الوفاة، وبشكل عام قداس التعميد الأول للأطفال. الأفراد الذين لا يدخلون إلى الكنيسة إلا عندما تقرع الأجراس من أجلهم وتنبيه الخوزية بأنهم يحافظون على عادات وتقاليد الأسلاف >>.

* المجموعة الثانية هى تلك الخاصة بممارسى الشعائر الدينية المواظبين على << المشاركة فى القداس والذين يتجمعون فى عيد الفصح، الملتزمين بقواعد الزهد والتقشف، أولئك الذين غالبا ما يقيمون مراسم التعميد الأول للأطفال ، الذين يرسلون أطفالهم إلى المدارس الخاصة بالتعليم المسيحى، الذين يتقبلون المسحة الأخيرة ويدعون أفراد عائلاتهم إليها تحسبا للحظة الموت؛ المراسم الدينية الأولى التى يواظبون عليها هى : مساعدة الكبار والتجمع فى عيد الفصح وهى مراسم تعكس المغزى الأكثر دلالة ويمكن

رصدها والتحكم فيها بسهولة ؛ من الواجب تعداد من تقل أعمارهم عن ١٦ عاما بشكل منفصل، وكذلك إحصاء الرجال والنساء كل على حدة>>.

* المجموعة الثالثة والأخيرة هى مجموعة << الأفراد الورعين أو المؤمنين بحماس وتقوى، أولئك الذين يشكلون قطاعات من جمعيات الرجال والنساء والشباب، الذين يشاركون فى صلاة العنصرة، يتجمعون ويلتقون كل أسبوع أو كل شهر، كما أنهم يلتقون على الأقل فى مناسبات الأعياد الكبيرة. أما الطوائف الدينية فيجب أن يتم إحصاؤها بعيدا عن هؤلاء وبشكل مستقل >>[13]

من الممكن أن يتواجد أفراد غرباء عن الحياة الدينية داخل الدائرة الإحصائية الخاصة بالأبراشية التى تخضع لعملية التعداد. يميز جابرييل لوبرا مجموعات الغرباء السابقة بالإشارة إلى طابعها المركب. ينتمى إلى هذه المجموعات كل من :

١- الأفراد الذين لاينتمون إلى الكنيسة إلا عن طريق المصادفة عند تعميدهم لكنهم فى جميع الأحوال يرفضون المساعدة والمشاركة فى نشاط الكنيسة؛

٢- المتدينين من المؤمنين بديانات أخرى؛

٣- الأفراد غير المندمجين فى أية جماعة دينية.

ثمة تعليقات نقدية توجه فى بعض الأحيان إلى هذه الطريقة فى التقسيم والتى تجمع تحت نفس العنوان بروتستانت، يهودا، << من لا دين لهم>>، كاثوليك متحررين أو كاثوليك اسما لم يشاركوا فى أى نشاط دينى على الإطلاق. نرى هنا علامة على وجهة نظر تتسم <بمركزية كاثوليكية> تضع فى السلة نفسها كل أولئك الذين لا يخضعون لسلطة المؤسسة الكنسية، وهى وجهة نظر قد تكون غير دقيقة. فى الواقع يجب

ملاحظة أن جابرييل لوبرا لم يجعل من هؤلاء الأفراد الذين يتميزون بأنهم << خارج الكاثوليكية >> مجموعة رابعة (تعرف سلبيا) داخل تقسيمه الامبيريقى للمؤمنين الذين يمارسون الشعائر والمراسم الدينية. لكن اهتمام لوبرا يمتد قبل أى شيء إلى المفاضلات والمقارنات القابلة للمراجعة إيجابيا للممارسة الكاثوليكية. تأتى الأهمية النسبية لهذا التجمع الرابع من وجهة النظر هذه، بالنظر إلى جموع المواظبين على ممارسة الشعائر الدينية سواء بانتظام، بشكل موسمى أو بتشدد وحماس، عند ربط ذلك داخل دائرة من دوائر الإحصاء الخاصة بمجموعة من الرعية أو بمنطقة جغرافية محددة. إذا كانت هناك مركزية كاثوليكية، فذلك يرجع بالأحرى إلى استحالة استخدام هذا المسح لعمل تقدير لوضع الكنائس غير الكاثوليكية. يشير إميل ليونار مؤرخ البروتستانتية بالقسم الخامس التابع للعلوم الدينية، إلى عدم وجود عامل ملائم للممارسة الدينية يمكن به قياس الانتماء البروتستانتي، مع العلم بأن طبيعة الفردية الدينية التى تتميز بها البروتستانتية تتيح للبروتستانت << أن ينتموا فى نفس الوقت إلى تجمعين مختلفين أو ألا ينتمـــوا إلى أى تجمع على الإطلاق؛ ذلك أن الإيمان لا يستلزم بالضرورة وجود أشكال ومظاهر قابلة للإحصاء>>.[14]

فى التقسيم الثلاثى الذى وضعه لوبرا نلاحظ أن المجموعة التى تمثل المرجعية هى المجموعة الخاصة بالمؤمنين الورعين التقاة، أى أولئك الذين يمارسون الشعائر الدينية بانتظام ويتبعون تعليمات الكنيسة بدقة وصرامة. يتم وضع المجموعتين الأخريين باتخاذ المجموعة الأولى كمرجع _ والتى يشار إليها عادة كجماعة التقوى من ممارسى الشعائر <المنتظمين>؛ من هنا يتم القياس وفقا لمن يمارسون الشعائر بشكل أكثر أو أقل، كما أن تعريف الانتظام يشير فى نفس الوقت إلى تكرارية الأعمال الإيمانية التقية التى تخلق

ايقاع الحياة اليومية للأفراد، وتشير إلى الخضوع المؤسسى لأولئك الذين يؤدون هذه الشعائر. بالنسبة لجابرييل لوبرا الذى ينظر إلى المؤسسة نظرة قانونية، يتم تحليل الانتماء الدينى من خلال اعتبارات الخضوع للقوانين الخاصة بالكنيسة قبل أى شيء آخر. يعرف الكاثوليكى بأنه رعية يخضع لمملكة الحق. بناء على ذلك فإن السؤال المركزى المطروح هو: كيف تستكمل الرعية وتحقق الواجبات التى تحددها لها السلطة الكنسية؟ الهدف الأول للبحث (حتى لو كان من الواجب أن يمتد هذا الهدف ويضم أهدافا أخرى) هو مدى الامتثال والتقيد بالقواعد الدينية والظروف التى يتم فيها تحقيق ذلك: إن سوسيولوجيا الكاثوليكية هى السوسيولوجيا التى يسعى لوبرا إلى مدها بقاعدة إحصائية صلبة وهى سوسيولوجيا للامتثال والخضوع المؤسسى للكاثوليكية قبل أى شيءَ آخر. تقدم هذه الكاثوليكية المؤسساتية حقائق على الرعية أن يؤمنوا بها، شعائر وطقوسا يجب مراعاتها والتقيد بها، تنظيما يجد فيه كل مؤمن مكانا له والقانون الذى يخصه. يشكل هذا القانون لحمة كل حياة دينية فردية وجماعية. ما يجب بناؤه بعد ذلك هو الطريقة التى يطبق بها هذا القانون فعليا على الرعية من أبناء الشعب المسيحي.

يمتد النقد الذى وجه إلى تصنيف لوبرا إلى هذه النقطة تحديدا: النقد الموجه إلى احتفاظ لوبرا بمظاهر الأشياء، بعدم الأخذ من الحياة الدينية إلا بمظاهرها وتجلياتها الخارجية التى تخضع لتحكم المؤسسة الدينية، مع إغفال الحقيقة المتعددة الأشكال لحالات الإيمان والخبرات والتجارب الدينية. لقد كان جابرييل لوبرا واعيا تماما بهذه الصعوبة الكامنة فى تقسيمه. يشير لوبرا منذ المقالة التى كتبها عام ١٩٣١ إلى أن هذا التقسيم << يوجد ويستمر فى الوجود بحكم قوة الأشياء، بحكم المظاهر >> : إن الممارسة الدينية لا تفصح فى حد ذاتها عن شيء تجاه الانخراط والالتزام الشخصى فى إيمان من يقدم مظاهر الامتثال ويراعى القواعد المفروضة؛ ذلك أن الممارسة لا تمثل أهم ما فى الخضوع والامتثال، وعلى الأقل فهى ليست المظهر الوحيد للإيمان

والالتزام الديني. لا يسمح تعداد المؤمنين الممارسين للفرائض الدينية على المستوى الجمعى بمزيد لعمل تقييم للديناميكية الدينية الحقيقية لمنطقة جغرافية أو لأمة ما. لكن مثل هذا التعداد – وهذه هى ميزته الأساسية- يعتبر بمثابة مؤشر موضوعى لهيمنة المؤسسة الدينية على الجموع. يتيح ذلك التعداد تحديد مجموعة السكان الذين لا يزالون ينظرون إلى الجماعة الدينية كجماعة ذات مرجعية إيجابية ويقبلون بممارسة وإظهار السلوكيات التى تفرضها الكنيسة عليهم. عبر هذه الممارسة المؤطرة والمحاطة بسياج الكنيسة، هناك << طاقة >> تتراكم، تنتشر وتتجدد. بهذا المعنى، لن تنفصل الواجبات والفروض المؤسسية عن هذه << الحيوية الدينية >> التى تحرك وتنشط بها السكان المسيحيين بأشكال متنوعة فى الحقب الزمنية المختلفة. بل على العكس من ذلك فهى تقوم بتدعيمها وتعضيدها، تقودها وتوجهها، تبعثها أو توقظها حسب الظروف. فى نفس الفترة وبنفس الطريقة، كان هناك مؤرخون مثل لوسيان فيفر ومارك بلوك Lucien Fevre et Marc Bloch ينشطان ضد مفهوم للتاريخ يهمل ويغيب الحياة الفعلية للناس، وكان جابرييل لوبرا يسعى حثيثا لتحديث هذا << الدين المعاش >> أكثر من تنكره للتقنية الصارمة للدراسات القانونية. إنه ينفر من الطابع المجرد للقواعد بنفس القدر الذى ينفر به من الآراء العامة واللامعقولة السائدة عن المجتمعات، هكذا كان لوبرا يحدد ما يشعر به . << ملايين من الرعية ماتوا منذ الزمن الذى أعلن فيه ريجينون Réginon متعة القداس الدومينيكانى لهذه الطائفة المتواضعة. على الرغم من أن التاريخ لا يعرف إلا الملوك، هل نملك قدرا من التبجح والجرأة بحيث نكتب أن الملايين من هؤلاء الرعية قد عاشوا حياة روحية، وأننا نود معرفة كيف أنهم قد حرموا بشكل واضح من أن يتولوا العناية بأرواحهم؟>>[15]

مع ذلك، يبقى هذا النزوع إلى ماهو إنسانى كامن داخل الهدف الأول لرجل القانون: قياس ما يتم خضوعه للملاحظة من انتظام السلوك هو الذى

يتيح الإمساك بشكل أفضل بالحالة الأولية أو الانبثاقية للحياة الدينية الفردية والجماعية. لا يغيب عنا ملاحظة أن هذا المنظور فى حد ذاته له كخاصية الاحتفاظ بتعريف للمؤسسة متوافق ومتجانس تماما مع المنظور الذى تمتلكه هذه المؤسسة عن نفسها. بعيدا عن إغفال هذه الحقيقة التى غالبا ما يوجه إلى لوبرا النقد بسببها، فإن جابرييل لوبرا يعلن عنها بطريقته الخاصة. فى الواقع، وعبر التزامه الكاثوليكى تكمن إرادة لوبرا فى توضيح الأفكار التى تدور حول الاحتفاظ أو التخلى الجمعى عن الإيمان، ويحدد لوبرا عبر وقائع تخضع للفحص والمراجعة ومن خلال هذا الانخراط الشخصى << الأسس الصحيحة>> للتعاون مع القساوسة أكثر من اهتمامه بظاهرة فتور المشاعر الدينية لدى المؤمنين . الجهد المعرفى الذى سعى لوبرا إلى تحقيقه كان يهدف إلى توضيح شروط وظروف العمل فى الابراشيات. التعاون مع الذين عملوا هناك لا يشكل فى واقع الأمر أية صعوبة بالنسبة له: بل إن لوبرا يرى فى ذلك التعاون أمرا لابد منه من زاوية التوقع الذى يحيط بكاثوليكية دخلت فى مرحلة زمنية حرجة. <<الزمن الحرج>> بالنسبة لدين ما هو الزمن الذى يخضع فيه هذا الدين إلى تأثير فعل المجتمع المدنى بشكل لا يرغب فيه. هدف عالم الاجتماع هو تحديث المعطيات الخاصة بالوقائع والأحداث التى تشير إلى هذه الأزمة مستخدما فى ذلك أدوات بحثه ومناهجه الخاصة، لكن طموح عالم الاجتماع يقف عند هذا الحد. لن يكون هناك بالتالى سوء فهم بين رجال الدين من القساوسة الذين يطلبون من علماء الاجتماع تجهيز استراتيجياتهم الرعوية من أجل تحقيق كفاءة أكثر، وبين العلماء الذين يسعون إلى معالجة الظواهر الدينية كظواهر اجتماعية مثلها مثل الظواهر الاجتماعية الأخرى.

هذه الصيغة التفاهمية للعلاقة بين علماء الاجتماع ورجال الكنيسة أبعد ما تكون عن علاقة متفق عليها حتى داخل جماعة البحث التى ساهم

جابرييل لوبرا فى تأسيسها. لم يستطع لوبرا نفسه أن يحتفظ بهذه العلاقة بهذا القدر من الرصانة والهدوء إلا لأنه قد ترك إيمانه الدينى يحدد ويسمى له الأشياء المشروعة، وتلك غير المشروعة المرتبطة بتحليلاته، دون تدخل أو تأثير من حالته المزاجية. كان لديه بهذا الصدد – كما يشير هو نفسه إلى ذلك – مجالات محظور على علماء الاجتماع الكاثوليك أن يكتشفوها، بداية هناك تلك المناطق المتعلقة بالرؤى والتجليات << نص إلهى منزل من عند الله ينحصر دور الإنسان فى أن يقوم بترجمته إلى لغته >>. هذا التحديد الذاتى للمشروع العلمى قد صيغ بشكل واضح فى المقالة البرنامجية التى كتبها جابرييل لوبرا فى افتتاحية العدد الأول لمجلة " أرشيفات سوسيولوجيا الأديان" والتى تشدد على الظروف التى يمكن لعلم الاجتماع أن يشرع من خلالها فى دراسة الكنيسة.[16] هذه الكنيسة من حيث كونها << مجتمعا يتجاوز ويتعدى الأمة >> (مجتمع عابر – الأمة Supranationale)، مجتمعا له شعبه، له رؤساؤه، ثرواته، هيئات وآليات عمله الخاص، علاقاته الرسمية مع السلطات الدنيوية، من ذلك كله يكشف هذا المجتمع عن طبيعة البحث السوسيولوجي. الكنيسة من حيث كونها تعبيرا عن << مجتمع فوق- طبيعي>> وظيفته إقامة العلاقات بين العالم الدنيوى والعالم الآخر، تخرج بذلك عن سيطرة المجتمع تماما "إن دعوتها تتمثل فى إعلاء كلمة الله، أجهزتها وأدواتها تتوافق مع العالم الدنيوي: هذا الإغراء المزدوج يجعل من الكنيسة موضوعا سوسيولوجيا ذا خصوصية تامة، وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الاجتماع الكاثوليكى الذى يتوزع بين ضرورات التمييز الروحانى وبين تحليل المعطيات، تلك << مهمة >> خاصة تماما: ثمة << عوالم ثلاثة >> تشكل وتكون الكنيسة: << عالم القرابين، جماعة المنتسبين للكنيسة، العالم المافوق طبيعى حيث تتربع القوى الخفية؛ العالم المدنى الذى تتكون فيه الجماعة >>، من بين ذلك كله توجه الكنيسة اهتماماتها إلى العالم الأول،،[17].

على الرغم من أن علم اجتماع الأديان قد حقق اليوم استقلاله الإبستمولوجى (المعرفي)، فإن مثل هذه اللغة تبدو بالية تجاوزها الزمن، إن مشروعية دراسة ومعالجة موضوع الدين بشكل عام والكاثوليكية بشكل خاص على أساس أنه ظاهرة اجتماعية قابلة للتحليل بدءا من افتراضات قابلة للفحص والمراجعة، لا تلجأ إلى تفسيرات بعيدا عن هذا العالم، لا تشكل – من حيث المبدأ – صعوبة لأى أحد بعد الآن. ليس فى ذلك شيء أكثر إثارة واهتماما من أن ندرك بشكل تراجعى كيف أن الغموض الذى كشف عنه بجلاء موقف جابرييل لوبرا يسمح له بأن << يتكلم بصوت عال >> عن البرهان المزدوج لعدد من علماء الاجتماع المؤمنين خلال سنوات الخمسينيات. الجدال الدائر حول العلاقة بين علم الاجتماع العلمى وبين علم الاجتماع الكنسي، كان يحتل فى هذه الفترة اهتماما كبيرا داخل الجماعة العلمية أمدها بدفعة وشحنة حاسمة. إن كل التوفيق والتلاؤم الذى قدمه جابرييل لوبرا نفسه بصدد هذه المسألة قد واجه هجوما عنيفا من جانب أقرب تلامذته الذين أصبحوا زملاء له. لكنه عبر الحوارات والنقاشات الخلافية، العلنية أو المغلقة، التى أطلقها هذا الحل، قد ساهم بطريقته الخاصة فى تفعيل عملية بناء مجال علمى لعلم اجتماع الأديان.

من قياس الالتزام والتقشف

إلى جغرافية الممارسة الدينية

قياس الانتظام فى أداء الشعائر الدينية هو قياس لدرجة الالتزام الفردى من قبل المؤمنين وفى نفس الوقت مؤشر على قدرة الكنيسة على جذب المؤمنين والاحتفاظ بانتمائهم إليها. لكن هذا القياس يعطى أيضا، بعيدا عن منظومات العادات الفردية، الاتجاهات المتنوعة سوسيولوجيا وجغرافيا

<لعادات> خاصة متميزة نوعيا. هذه العادات الخاصة تفرض على الأفراد، تحدد وتشكل سلوكياتهم كما تحدد طرق قيادتهم. قرار المشاركة فى القـداس -الذى يظل قرارا فرديا إلى حد كبير - أو قرار المشاركة فى احتفالات عيد الفصح لا يستبعدان من هذا الإطار.

ممارسة أو عدم ممارسة الشعائر الدينية تتسم بالطابع الجماعي. لا يتميز هذا الوضع فقط بأن الفرد لا يتمتع فيه بأية حرية ، بل يتصف كذلك بأن الأقليات المعارضة النشطة لا يمكنها فيه الإفلات من هيمنة وسيطرة الجماعة . كل فرد يولد داخل وسط ما يتأثر به ويطبع بسلوك معين. هذا الوسط يتميز بأنه وسط اجتماعى وجغرافى فى الوقت نفسه، أن يولد الفرد فى إقليم جاسيلى Gacilly أو فى إقليم سان-سولبيس دى شامب Saint-Sulpice des champs ذلك يعنى بطبيعة الحال انه يولد كاثوليكيا أو شبه ملحد. كذلك فإن <<ابن مدير المصنع يعمد مقدما بشكل أفضل من تعميد ابن العامل.(...) من هنا فإن الشعور الدينى يعتمد أساسا على الفرد بدون شك، لكن اختيار ممارسة أداء الشعائر والواجبات الدينية يعتمد بشكل عام على طبيعة الطبقة الاجتماعية، على الموقع الجغرافى وكذلك على اللحظة الزمنية[18]>>

انطلاقا من اهتمامه بما ستئول إليه بنية هذه << العادات >> على المدى الطويل، شدد لوبرا بإلحاح خاص على انتساب هذه العادات إلى ثقافات تنتمى إلى مناطق جغرافية متنوعة. يشير لوبرا كثيرا إلى ضرورة التحلى بالحذر عند تلقى البداهات التى يتم تناولها بتلقائية وهوس عندما تخضع للوصف والتفسير. منذ السطور الأولى لمقالته الشهيرة عام ١٩٣١، يحدد لوبرا كهدف أساسى للبحث ضرورة قطع الصلة مع <التصورات المعيبة والخاطئة المتعلقة بوصف حالة الكاثوليكية فى بلادنا >. كل فرد يعلم أن مقاطعة بريتانيا تتسم بحماس دينى أكثر من منطقة ليموزان، وأن المراجع

المحفوظة فى باريس والتى تتعلق بها يتم رفضها فى إقليم بوس أو برى(...) Beauce ou Briet . <<فى هذه اللوحات الخالية من الظلال، تختلط التبسيطات الخطابية مع الحقائق الجافة، لا شىء يمكن أن يقنع الفكر الذى يبحث عن تعريفات دقيقة ومحددة. ما يهتم به الفكر فى المحل الأول هو أن يسخر ويتحرر من مثل هذه التبسيطات >>.[19] حتى يمكن الخروج من الانطباعية، يجب أخذ كل الاحتياطات الواجبة تجاه التنوع الهائل والخارق للعادة الذى تتميز به المناطق الجغرافية تجاه الدين، كما يجب تدقيق الملاحظة عن طريق اختيار المستويات التى تتم ملاحظتها بحيث تكون محصورة ومحددة بشكل كاف لكى يمكن أخذ التغيرات المحلية الخاصة بأشكال التقيد بالواجبات والفروض الدينية فى الاعتبار: << اليقين الأول هو أن " مقاطعة بريتانيا مؤمنة " وأن مقاطعة شمبانيا غير مبالية، ثم إن هناك مئات المقاطعات لكل منها خصوصيتها: فى كثير من الأبراشيات توجد مناطق متحمسة دينيا، أو على الأقل مؤمنة، هذه المناطق تجاور مناطق أخرى تتسم بفتور الإيمان أو حتى يمكن وصفها بأنها لا دينية، وأن <<فرنسا الكاثوليكية >> قوية مثل النسر أو مثل الإنسان ، فهى أيضا < فرنسا الجاحدة الشكاكة >، مثل الوهم الشفاهى >> [20]

هذا المشروع الخاص بتأسيس الجغرافيا الدينية لفرنسا على أسس صلبة أثار إعجاب مارك بلوك [21]. طموحه الكبير تمثل فى خلق تلاق <<ضمن أطر التاريخ، لجغرافيا طبيعية وأثرية وفى نفس الوقت، جغرافيا قانونية وروحية >>، تلاق ولقاء يثرى بما تقدمه كل العلوم الأخرى من مساهمات مثل: الطوبوغرافيا " علم المساحة " ، الأركيولوجيا "علم الآثار"، الاثنولوجيا "علم دراسة الإنسان"، الكرونولوجيا "دراسة تسلسل الأحداث التاريخية"، وكذلك القانون وعلم الإحصاء. لقد اقترب جابرييل لوبرا من حلم السلطة المدونة المسجلة فوق الخرائط - <عرض وإتقان كل دراسة

جغرافية> – مجموع <الرموز المسجلة عبر المعتقدات فى حياة الجماعات، بدءا من الرموز المادية الواضحة وحتى تلك الأكثر روحانية، متأملة دورات إعمار الأرض، السلطة الكنسية، النشاط الديني، حياة الروح > [22]. هذا المشروع الطموح لم يتحقق إلا جزئيا، لكن ثمة حركة انطلقت نتيجة هذا الطموح ستلعب دورا فى تجديد تصورات ومستقبل علم اجتماع العملية الانتخابية [23]، كما ستسمح برسم كل << التنويعات >> الكاثوليكية فى فرنسا [24] بشكل أكثر دقة. < إن فرنسا مقسمة فى سلوكياتها بحكم الطبيعة والتاريخ إلى فرنسا الممارسة وفرنسا اللامبالية >، لكن هذه التباينات وهذه التعارضات تكون مضطربة ومتحركة عند الحدود بين القسمين، وهى تنشط عندما ينخرط الأفراد بشكل شخصي: فى كل مدينة وكل قرية. كل واحد من هذه المراكز السكانية يحتاج إلى دراسة وفحص مفصل. الأكثر تناولا من بين هذه المراكز تلك التى تقدم الإطار الطبيعى والتحكم الاجتماعى فى الحياة الدينية، كنائس الريف (الأبراشيات القروية) إنها عالم حي، شخصية قانونية وكائن تاريخى فى الوقت نفسه. ليس هناك من شك فى أن جابرييل لوبرا عندما يذكر الأبراشية الريفية، فإنه يمتلك تصورا لنموذج متراكب قريب بشكل خاص من الوحدة الدينية والوحدة القروية: نموذج يقول عنه ف. ايزامبير فى دراسة عن تعداد الكنيسة والقرية، ظل يتابعه شخصيا لمدة طويلة فى منطقة جوراندGuérande حيث يجسده السكان هناك بشكل خاص، إنه نظام قروي- دينى "رعوي" . لكن لوبرا كان على وعى جيد كذلك بتنوع التجسدات المحلية لهذا النموذج، كما كان يحذر دائما من الوقوع فى مقولة التجانس المزعوم للجماعة القروية.[25] من أجل الإمساك بهذا التنوع، يجب إذن مضاعفة الدراسات الخاصة بموضوع واحد مع عدم إغفال أى شيء يتعلق بالتنظيم الاجتماعي، بالواقع الاقتصادي، بالتقاليد السياسية، بردود أفعال الخوزية (الأبراشية الكنسية) أثناء فترات الأزمات الدينية الكبرى (الألبيجية ، الإصلاح، الجينسينية " حركة دينية متشددة" الثورة، الانفصال

بين الكنيسة والدولة)، وكذلك الظروف المحددة والمجسدة لممارسة الحياة الدينية (سهولة الوصول إلى الكنيسة، توزيع المناصب على رجال الدين "الاكليرك"... إلخ)، بالإضافة إلى حالة العلاقات الاجتماعية (التجمع حول الكباريهات، المدارس، النقابات، المحلات التجارية،... إلخ). يخطط لوبرا للكثير من هذه الدراسات والأعمال البحثية مشددا فى نفس الوقت على أن هدفه والطموح الذى يهفو إليه ليس القيام شخصيا بإنجاز الكثير من هذه <<الأعمال العملاقة>>. يدعو لوبرا إلى إنجاز هذه الأعمال بمساعدة <<آخرين أكفاء من الخارج >> من الذين سيقومون بتعبئة <<المساعدات الرفاقية الحميدة لكل الشهود المؤهلين، بداية براعى الكنيسة (الخورى)>> .

هذه المهمة ستكون أكثر تعقيدا فى عالم المدينة. لقد أهملت مثل هذه الدراسات لمدة طويلة بسبب صعوبة عمل الإحصائيات فى المدن: إن سكان المدن يشكلون فى الواقع مجتمعا غير مستقر، غير متجانس، بلا تقاليد محلية. فى الوقت الذى تشكل فيه كل من القرية والأبراشية فى العالم الريفى وحدة اجتماعية وجغرافية، لا تشكل الحدود الجغرافية لمدينة ما وحدة دينية حقيقية. الوضع المدينى يلغى فى نفس الوقت العلاقة الثقافية والاجتماعية بل والثيولوجية القائمة بين الجماعتين المدنية والدينية. من جانب آخر، يضفى التنوع الاجتماعى للأحياء فى المدن مغزى كبيرا من وجهة نظر الممارسة الدينية. يجب إذن فحص التركيب الاجتماعى للسكان فى كل حى بقدر كبير من الدقة : لا يقتصر ذلك على الطبقات الاجتماعية فقط ، بل يمتد إلى تسجيل المهنة، الجنسية، الديانة الأصلية. يجب الاهتمام كذلك بالحراك السكاني، عملية التحام واندماج السكان، الأشكال المختلفة لتأثير المدينة وامتداد إشعاعها فيما وراء حدودها الجغرافية. بالإمساك بعناصر الشخصية الخاصة بهذه الوحدات المدينية - <<كمؤرخ وأخصائى نفسي>>- يمكن اكتشاف << الأطر الجديدة تماما للممارسات الدينية >> (26)

هذا الطموح الكبير يستلزم أن تكون دعوة لوبرا إلى إجراء الأبحاث والدراسات الميدانية فى كل الأنحاء، دعوة إلى دراسات تسمح << بالوصول إلى الإنسان فى الوسط الذى يحيا فيه>> وترتبط فعليا بالواقع الميداني. لم يقابل اقتراح لوبرا هذا فى البداية إلا بالريبة والشك. الرد الأول على دعوة لوبرا جاء بطيئا بعد ذلك. نشر لوبرا مقالة فى مجلة << تاريخ الكنيسة فى فرنسا >> عرض فيه اقتراحه هذا وكانت بعنوان << ملاحظات حول الإحصاءات والتاريخ الدينى >>. لكن الفائدة المنتظرة من هذا المشروع أخذت فى التطور بعد ذلك. بدءا من عام ١٩٤٥ ، ارتبطت مبادرة لوبرا الرائدة هذه بالعديد من الجوانب: فى المحل الأول ظهرت الدراسات الميدانية لرجل الدين القس بولارد الذى نشر عام ١٩٤٧ أول << خريطة للممارسة الدينية للريف الفرنسى >> فى مجلة " كراسات الاكليرك الريفي" .أعيد نشر هذه الدراسة عام ١٩٥٢ بعد أربع سنوات مع مزيد من المراجعات التى أجريت على رجال الدين فى أكثر من ستين أبراشية [27]، انخرط مشروع بولارد ضمن مشروع كنسى واضح تماما: معرفة أرض الواقع شرط أولى لكل عمل تبشيرى. إن تعبئة رعاة الكنيسة من الاكليرك فى الخورينيات (كنائس القرى) الذين يطلب منهم أن يقوموا بإحصاء عدد السكان الذين يأتون إلى القداس وأولئك الذين يحتفلون بعيد الفصح؛ لم يكن مجرد وسيلة ملائمة لتجميع مواد البحث الميداني، إنما كان أيضا بمثابة مشروع تعليمى يسعى إلى نشر مفهوم عقلانى للخورينية بين الاكليرك.

بفضل الانخراط الكبير لكل هؤلاء القساوسة الذين يعرفون معرفة شخصية جيدة رعيتهم من المترددين على كنائس القرى، رسم بولارد لوحة لكل مقاطعة فى المناطق الريفية التى تصل الكثافة السكانية فيها إلى ٢٠٠ نسمة لكل كم مربع كحد أقصى. تسمح هذه اللوحة بعمل تقسيم مرجعى يقسم المناطق إلى ثلاث فئات كبرى:

- الفئة أ وتضم المناطق التى توصف بأنها << أغلبية >> وهى المناطق التى يمارس فيها نسبة ٤٥ إلى ١٠٠ فى المائة من السكان البالغين (أكبر من عشرين عاما) شعائر عيد الفصح ويشاركون فى قداس الأحد.

- الفئة ب، تضم مناطق الأقلية، لكنها تتمتع بتقاليد كاثوليكية. نسبة الذين يواظبون على أداء الشعائر الدينية أقلية بالنظر إلى عدد السكان (من صفر إلى ٤٤ فى المائة)، لكن مجموع السكان يظهرون ميلا موسميا للتقيد بالشعائر والامتثال لمظاهر الاحتفالات الدينية فى المناسبات الكبرى للحياة. بفضل التقيد بهذه الممارسات الاحتفالية والعامة، يظل هؤلاء محتفظين بارتباطهم بالكنيسة.

- الفئة ج تضم المناطق التى توصف << بالتبشيرية >> أو المناطق غير المرتبطة جزئيا بالكنيسة. على الأقل هناك ٢٠ فى المائة من الأطفال الذين يولدون فى هذه المناطق لا يتم تعميدهم ولا يتلقون أى نوع من التعليم المسيحي. سكان هذه المناطق لا يوجد لديهم أو لم يعد لديهم كنيسة خاصة بهم، سواء كان ذلك بشكل واع أم بشكل غير واع، إنهم << خارج >> مجال الكنيسة، كما أن المناطق التى يعيشون فيها تعتبر مناطق مستهدفة للتبشير أو إعادة التبشير.

تحتفظ الكنيسة فى المناطق الأولى (أ) بصلات منتظمة مع مجموع السكان. فى المناطق الثانية (ب) يكون هذا الاتصال عرضيا، لكن الكنيسة لم تفقد بعد كل إمكانيات التوجه والمخاطبة المباشرة مع السكان الذين ينتسبون إلى دائرتها الرعوية. فى المناطق الثالثة (ج)، هناك انقطاع فى الصلة: لكى يتمكن من الحديث إلى السكان، على القس بداية أن يجد وسيلة << للدخول فى الوسط >> الذى ينتمى إليه هؤلاء. هكذا، تصبح هذه الفئة الدينية مؤمنة بالضروريات الخاصة بالإستراتيجية

الكنسية: الخريطة التى رسمها "وفقا لتعبيرات فرناند بولارد نفسه" هى خريطة <للمواقف>. هذا يكشف حسب رأيه، أن أوضاع الممارسة الدينية المناطقية أو الإقليمية، هى حالات تعكس قوة وضعفا للنشاط الرعوى الكنسي، وهو عامل رئيسى لتدهور وانحطاط أو لمقاومة وصمود المسيحية أمام كل الضغوطات التى يمارسها العالم الحديث عليها. تفسر <<خريطة أو لوحة الممارسات الدينية فى مناطق فرنسا الريفية>> بواسطة منطق اجتماعي-تاريخى يؤدى كنتيجة إلى هذا التقسيم الثلاثي. انطلاقا من هذا المنطق، تأتى الطريقة التى <<تعمل>> بها الكنيسة فى كل منطقة بشكل مركزى. إن تقلص وضمور التدين المسيحى ليس نتيجة حديثة لانتشار العمران والمدن أو النزعة العلمانية، لكن أصل هذا التقلص يتمثل – على الرغم من أن كل الممارسة الدينية كانت مطلقة تماما فى الريف – فى الفروقات والاختلافات بين الأقاليم الريفية التى كانت موجودة بالفعل فى ظل النظام القديم ، وهى الاختلافات التى جعلت المناطق المختلفة قابلة للتأثر بشكل أو بآخر أمام الضغوط المعادية للتدين فى الزمن المعاصر والحديث.

لكن هذه الخريطة تترك عمدا مناطق بيضاء، المناطق ذات الكثافة المدينية العالية. الدراسات التى تغطى الممارسة الدينية فى المدن والتى تأتى لاحقا تضع أمام الباحثين مشاكل منهجية غير مسبوقة. هذه الدراسات التى تمت تحت إشراف أحد تلامذة لوبرا فى أبراشية سان لوران بباريس خلال سنوات ١٩٥٥، تشكل حدثا تاريخيًا مهمًا، لأنها استخلصت وللمرة الأولى النتائج المنهجية لحقيقة أن رجال الدين فى المدينة لا يعرفون أفراد الرعية من المترددين على كنائسهم والذين هم فى حالة حراك كبير .[28] يقترح ج. بيتى J. Petit على رجال الدين هؤلاء، وبسبب عدم معرفتهم الشخصية الدقيقة للمؤمنين فى دوائرهم، أن يجيبوا على مجموعة من الأسئلة التى تتعلق

بأوضاعهم الشخصية (السن، السكن، المهنة،... إلخ.) وكذلك المعلومات التى تتعلق بمدى ترددهم ومشاركتهم الدينية . انطلقت حركة إجراء الاستطلاعات باستخدام استمارات الاستبيان الميدانى وتطورت بعد ذلك بشكل كبير ثم استكملت عبر أعمال تتعلق بالتجهيزات الدينية فى المدن الكبيرة [29]

دعا ج. بيتى فى مرحلة لاحقة إلى تطبيع للأجهزة لكى تجعل التحليل الثانوى ممكنا: ١٠٥ مدن يقطن فى كل منها أكثر من ٢٥٠٠٠ نسمة (من بينها المدن التى يقطنها أكثر من ٥٠٠٠٠ نسمة)، وتمت دراسة هذه المدن من قبل القس رجل القانون بولارد بمشاركة جان ريمى Jean Remy من جامعة لوفان Louvain [30]. تم تجميع وتنسيق مجمل المواد البحثية تدريجيا، كما تم عرض نتائجها: حقق هذا العمل الذى تم تحت إشراف كل من فرانسوا-أندريه ايزامبير وجان بول تيرينوار Jean-Paul Terrenoire إنجازا هائلا تمثل فى " أطلس الممارسة الدينية للكاثوليك فى فرنسا " والذى ظهر عام ١٩٨٠ . [31] انتهى المشروع الذى بدأه جابرييل لوبرا عام ١٩٣١ بعد حوالى خمسين عاما من بدايته: وراء كل نوع تم تحديده إقليميا تم تحديد <<جماعة حضارية من الممارسين >> ، الخريطة التى رسمها ف. بولارد – وهى أكثر دقة وتفصيلا – والتى تمت بدءا من مواد جمعت من قبل أساقفة الكنيسة وكذلك بواسطة مؤلفى الأطلس، تجسد بدقة متزايدة، وضعا تم تخطيطه بشكل عام من قبل العميد لوبرا منذ *التركيبات الأولى* التى قامت على المعطيات التى كانت متوافرة فى ذلك الوقت.

فرنسا الكاثوليكية بمثابة كونفدرالية من المناطق الدينية المتباينة، موزعة على مناطق واسعة من المتدينين واللا متدينين. ثمة ثلاث مناطق كبرى تفرض نفسها من زاوية الممارسة الدينية : الشمال الغربى (بريتانيا، فيندى Bretagne, Vendée)، الشمال الشرقى (الإلزاس واللورين) ثم المرتفعات الوسطي. يجب أن نضيف إلى ذلك عددا من المناطق الصغيرة

يشكل الرعاة فيها أغلبية السكان، وأحيانا جميع السكان: إقليم الباسك، الأراضى الباردة فى أقاليم دوفينيه، سافوا، كيراس، وكذلك المثال الخاص بمقاطعة جورا التى تقارن بمقاطعة فيندي. بين هذه المناطق تمتد <صحراوات من اللا تدين> حيث نسبة الذين يمارسون الشعائر الدينية بشكل منتظم تصل بشكل واضح إلى أقل من ١٠ فى المائة من عدد السكان البالغين. يتقاطع هذا التنوع المناطقى والإقليمى مع خط آخر للتقسيم: الخط الذى يقسم المناطق من زاوية انتظام ممارسة الشعائر الدينية، الطبقات الاجتماعية. <التشابهات المثيرة للاهتمام> التى كشف عنها جابرييل لوبرا بين خريطة الممارسين للشعائر الدينية بانتظام وبين الخريطة الخاصة بالطبقات الاجتماعية، بالمهن، والتراتبية والتسلسل الاجتماعي، أصبحت واضحة ومرئية تماما بفضل العمل الكبير الخاص بالخرائط الدينية الذى تم تحت إشرافه. الغياب والإحجام العمالى عن ممارسة النشاط الدينى – والذى يثير تساؤلات الكنيسة فى فرنسا منذ زمن طويل، حتى من قبل أن تعرف الكنيسة حقيقة الأرقام التى أمدتها بها الاستبيانات الأولى[32] – كان معروفا إحصائيا منذ ذلك الوقت: نسبة المؤمنين الممارسين للشعائر الدينية بين العمال أقل من٢ فى المائة فى باريس، كذلك فإن هذه النسبة تدور حول ٥ فى المائة فى باقى المدن الكبرى (مع استثناء ملحوظ لمدينتى ليل و سانت ايتيان). بشكل عام، انصراف السكان من فئة العمال والموظفين عن ممارسة قداس الأحد هو شيء مؤكد. ألا تعتبر نسبة المتدينين الممارسين للطقوس الكنسية فى المناطق الحضرية، وكذلك اختلاف هذه النسبة وفقا للمدن المختلفة، بمثابة ترجمة لنسبة العمال – غير المرتبطين بالكنيسة إلى حد كبير – الذين يتمركزون فى هذه المدن؟ أم بالأحرى، هل يجب إدخال أسباب أخرى أكثر تحديدا؟ للإجابة على هذا السؤال الذى أثار جدلا حادا بين علماء اجتماع الكاثوليكية خلال سنوات ١٩٥٠-١٩٦٠ ، ومن أجل إقامة العلاقات بين الجغرافيا الاجتماعية والجغرافيا المحلية على خريطة الممارسة الدينية، من الضرورى عمل بيان معيارى ومقارن للمعطيات المجمعة على مجمل

الخريطة الفرنسية. لقد أنجز كل من ف. بولارد و ج . ريمى هذه الخريطة وكانت إجابتهما على هذا السؤال واضحة: ليست هناك أية علاقة بين نسبة العمال فى مجمل عدد السكان العاملين وبين المستوى العام للمترددين على قداسات الأحد التى يؤمها البالغون فى المدن[33]. إذا كان صحيحا أن نسبة العمال الممارسين للشعائر الدينية أقل بشكل واضح من النسبة الخاصة بالفئات المهنية الأخرى، فإنه من الواضح كذلك أن المستوى العام للممارسة الدينية شديد التغير وفقا للمدن المختلفة. من هنا لا يظهر للعيان أية علاقة واضحة بين مستوى التدين والانتظام فى الممارسة الدينية، ونسبة العمال بين مجمل السكان العاملين فى مدينة ما، ولا مع نسبتهم فى التركيب الاقتصادى للمدينة وبشكل خاص بنيتها الصناعية. كذلك، لا توجد علاقة مع حجم هذه المدينة، ولا مع معدل تطورها ونموها. لا يدخل التركيب العمرى (السن) ولا النوع (الجنس) فى الحساب وبشكل أكثر تحديدا من ذلك، فإن كل واحد من هذه العوامل يلعب دورا فى التكامل الداخلى للوحدة الثقافية المتضامنة التى تشكل المدينة والمنطقة التابعة لها. الفرق الرئيسى والمحدد هو ذلك الذى يوجد بين كل من هذه الوحدات: بين المناطق المسيحية من ناحية والمناطق << غير المرتبطة >> أو ما تعرف بالمناطق <<التبشيرية >> من ناحية أخرى. لشرح وتفسير هذا الفرق الذى يعود إلى تقاليد وعادات ثقافية مختلطة ترسخت واستقرت عبر مدة زمنية طويلة جدا، يجب كما يقول المؤلفان، الرجوع إلى تاريخ اعتناق المسيحية الذى مرت به المناطق المختلفة: فى نهاية المطاف، العامل الأكثر وضوحا وراء التنوع الدينى الذى عرفته المناطق المختلفة يكمن فى البحث فى تاريخ الأبراشيات الرعوية. قبل ذلك بعشرين عاما، طلب فرناند بولارد توجيه نفس الاهتمام إلى تاريخ التبشير الإنجيلى وإلى حملات التبشير المتتالية فى المناطق المختلفة وذلك من اجل توضيح الوضع غير المتكافئ للأبراشيات الريفية فيما يتعلق بالممارسات الدينية[34]. لا تثير حدة النقاشات التى أثارها هذا الاتجاه الدهشة كثيرا خصوصا إذا ما تذكرنا أن علم اجتماع علمى قد توصل فى أعوام الستينيات

إلى استكمال حساباته الأخيرة مع علم الاجتماع التطبيقي، منظما فى نهاية المطاف المعرفة السوسيولوجية للنشاط الكنسى [35]. نقد إميل بولا بحدة فى مقالة له نشرت عام ١٩٦٩، التوقعات الأيديولوجية المرتبطة بمثل هذه الرؤية: بتفسيرهما كل الحاضر وفقا للدرجة التى تم بها اعتناق المسيحية فى الماضي، يرتبط كل من بولارد وريمى بالعملية التى أصبح من خلالها العامل الدينى مكونا من مكونات الثقافة؛ بذلك يتابع كل منهما البحث عن السر المفقود لعملية التثاقف الناجح للمسيحية؛ لكنهما لا يبحثان عن الطريقة التى تؤثر بها ثقافة ما على الدين وتغيره. بتعبير آخر، لا يتساءل بولارد وريمى عن الدوافع الاجتماعية والثقافية الأساسية لحركة العلمنة التى أثرت على كل المجتمعات الغربية [36]. لم يتخذ جابرييل لوبرا موقفا شخصيا فى النقاشات التى ساهم مشروعه (مع كل ما فيه من غموض) فى خلقها والتى انبثق عنها تدريجيا شكل جديد لسوسيولوجيا الكاثوليكية. لكن الفضل يعود إليه فى كل ما ترتب على ذلك من وضع المنظور التطورى للمعطيات التى تقدمها الدراسات الاستبيانية الأمبيريقية لهذه السوسيولوجيا الجديدة باتجاهاتها المختلفة والتى احتلت المكانة الأولى من اهتماماته.

أهمية ميراث لوبرا:

الاختيار للتاريخ

بدون شك، يمثل الاختيار الواضح والحاسم لصالح المقاربة التاريخية فى معالجة قضايا الحاضر المساهمة الرئيسية التى قدمها جابرييل لوبرا إلى علم اجتماع الكاثوليكية. إن وجهة النظر المؤسساتية التى وضعها لوبرا موضع التنفيذ بصفته رجل قانون، كانت من وجهة نظره مستوحاة دائما من مفهوم تطورى، كان قد عرضه من قبل من خلال أعماله الأولى التى تدور حول المؤسسات المسيحية فى القرون الوسطى. يشكل أخذ دور التاريخ فى

الاعتبار بالنسبة لسوسيولوجيا الممارسة الكاثوليكية، المفتاح نفسه لكل تفسير. إحصاء المؤمنين الذين يؤدون الشعائر الدينية تم بدءا من إحصاء الأفراد، كما يسمح ذلك باستبعاد مبادئ التفسير الجغرافى للعادات والسلوكيات الجمعية المتعلقة بالتقيد والالتزام بالقواعد الدينية. لكن التاريخ هو الذى يسمح بفهم وإدراك المنطق الخاص بتركيبات وبنى هذه الجماعات وكذلك معرفة حركاتها. هكذا يلاحظ لوبرا فيما يتعلق بالانخفاض الشديد بشكل عام للممارسة الدينية فى العصر الحديث: << هذه المسائل التى تدعو إلى التأمل والبحث فيها عن كل المفاتيح فى الزمن الحاضر، عام ١٩٤٠ ليس إلا مجرد لحظة فى تاريخنا، إنه مجرد نقطة عبور. فلنعد إلى الوراء حتى عام١٧٨٠. نجد أن كل سكان الريف فى هذا الوقت كانوا متدينين تقريبا، مواظبين على أداء شعائرهم الدينية، بينما جزء من البرجوازية والنبلاء، ومن الطبقات الدنيا من الشعب فى المدن، كانوا يقتصرون على الأداء الموسمى للشعائر الدينية، ذلك دون أن يلحظ أحد فروقات كبيرة بين الأجيال ولا بين النوع. من هنا وبالنظر إلى كل العوامل، فإن لوحة التدين والممارسة الدينية منذ نهاية النظام القديم تختلف عن رؤيتنا اليوم. التدين والالتزام بالقواعد الدينية التى كانت عادية فى الماضي، أصبح موضوعا يخص أقلية يتقلص عددها باستمرار. إن فضولنا يصبح أكثر وضوحا ودقة: متى، لماذا وكيف اتضحت المعارضات المناطقية، الاختلافات الاجتماعية، التباينات الطبيعية التى نلاحظها اليوم والتى تزداد حدتها أمام أعيننا؟ >>.[(37)]

التاريخ هو مفتاح كل هذه التبدلات والتنوعات خصوصا الاختلافات التى تنشأ بين المناطق بخصوص ممارسة الشعائر الدينية: قبل عام ١٧٨٩، لم تكن هناك معارضة، من هذه الزاوية فإن الريف هو ريف بريتانيا وريف بريشون. فى أعوام الخمسينيات، أصبح التباين ملحوظا وقابلا للتحديد. إعادة بناء العملية التاريخية (التى تتجاوز إلى حد كبير، كما نرى، مجرد تاريخ انتشار الأبراشيات الرعوية) يسمح بفهم استمرارية وديمومة المؤسسات أو

بتحولاتها والتغيرات التى تطرأ عليها؛ إنها تؤدى إلى تحديد أقطاب المقاومة أو التدمير. نفس الشيء فيما يتعلق بالطبقات الاجتماعية ودرجة التزامها بالشعائر والممارسات الدينية: التباين بين البرجوازية وبين الشعب قائم فى النظام القديم، لكن المواقف انعكست، منذ متى؟ ولماذا؟ لكى نفسر الحاضر، علينا الذهاب إلى أبعد من << التغيرات والتبدلات عديمة الجدوى بين الطبقات الاجتماعية على مسارات الكنيسة >>. يجب الذهاب بعيدا حتى جذور التاريخ الوطنى نفسه، يجب بسط البحث التاريخى على امتداد خمسة عشر قرنا، << منذ رسالة القديس مارتان وحتى كارثة عام ٣٩ >>، يجب احتواء كل فترات الممارسة الدينية: << فترة التحول التى تنتهى مع عهد شارلمان؛ فترة التقاليد المليئة بالأزمات والتى تنتهى حوالى عام ١٧٥٠ مع جيل التنوير، وفترة الأفول والانتفاضات التى ننخرط فيها >>[38].

هذا الاختيار لصالح التاريخ، المدعم والمسنود بمعرفة استثنائية، يقوى ويتدعم، لكنه يوجه أيضا، بواسطة الاهتمام الرئيسى الذى أضفاه جابرييل لوبرا على المؤسسة. يشدد لوبرا بشكل خاص على استمرارية الكنيسة التى تواجه تحولات البيئة المحيطة بها، كما يشدد على درجة التجانس والتماسك، أو بالعكس، على درجة الضعف الذى تظهره وتبديه هذه المؤسسة عبر هذه العملية طويلة الأمد، وعلى الطريقة التى تحفظ بها هويتها تحت وقع صدمة التحولات التى تسير كلها نحو إضعافها: حركة التصنيع، تطور العمران والتوسع المديني، حركة الهجرة... إلخ. هذا المنظور غير منفصل عن التصور الذى ساد وهيمن على بعض الدراسات السوسيولوجية الريفية التى تعالج موضوعات القرية باعتبارها مجتمعًا صغيرًا محاطًا ومواجها بمجتمع أكبر يحتويه ويهدد تجانسه وتماسكه. تفسر هذه الرؤية بشكل خاص الأهمية المعطاة لمفهوم <الاتصال>: إن الذى يحدد نوع ودرجة هيمنة الكنيسة فى منطقة ما، هو بقدر كبير كثافة العلاقات التى تحتفظ بها

الكنيسة مع العالم الخارجي، هو تعدد الشبكات التى تؤمن نفوذها وقدرتها على التأثير من الخارج. هكذا فإن منطقة باريس، منطقة بوردو، المنطقة الوسطي، ثلاث مناطق مفتوحة أمام الحراك والهجرة، وهى مناطق غير المتدينين وغير الممارسين للشعائر الدينية. على العكس من ذلك، فإن مناطق الممارسة المنتظمة للشعائر الدينية هى غالبا مناطق متداخلة مختلفة المراكز، جبلية، محصورة، بعيدة عن تيارات الحضارة التكنوصناعية.

السوسيولوجيا الدينية متاحة فقط حسب ما يرى لوبرا، أمام مؤرخى الأديان، على هذه السوسيولوجيا إذن أن تتمتع بالرؤية التاريخية لأداتية طبوغرافية ومقارنة، يعمل فيها المكان كقاعدة أساسية. لكن أساس التفسير يكمن فى التاريخ. تفسير متعدد يمتد وينتشر: تفسير أبعد من أن تستدعى منه نظرية تحمل معنى واحدا للتطور التاريخي، يرجع جابرييل لوبرا التاريخ، بصفته قانونيا، إلى الطريقة الكلاسيكية الخاصة بحزمة الإشارات (العلامات – التقاليد، الاهتمام، التأطير، الاتصالات، الخ.)- وذلك حتى يدرك التناقضات، العودة إلى الماضي، الانزلاقات والانقطاعات التى تميز هذا التطور.

لا تفصلوا السوسيولوجيا عن التاريخ، ابحثوا عن مصدر فهم الحاضر فى قلب الماضي: يظل هذا الدرس الذى يقدمه جابرييل لوبرا بلا جدال تعبيرا عن شهرته الأسطورية والأكثر ثراء، تلك التى قدمها لسوسيولوجيا الظواهر الدينية المعاصرة. لكن هل يمكن أن ننتظر المزيد بشكل معقول من قراءة أعماله بينما العالم الاجتماعى والدينى المرتبط بالدراسة التى قام بوضع أسسها المنهجية والخاصة بالبحث الاستبيانى الميدانى قد تناثر وتبعثر فى الهواء؟ الأعمال الأكثر تقدما حول الكاثوليكية الفرنسية تظهر بشكل واضح تقدم الطابع الدنيوى الخارجى والداخلى (39) للمسيحية والذى طغى بشكل نهائى على أسس هذه <<الحضارة الرعوية>>

التى أشار إلى وجودها لوبرا، والتى لا زالت تحتفظ بوجودها بشكل أو آخر فى مختلف المناطق والأقاليم الفرنسية. الدراسة النموذجية التى قدمها ايف لامبير عن تحولات الدين فى قرية ليميرزيل البريتونية منذ بداية القرن العشرين، أظهرت أن هذا العالم الدينى المحاط والمحاصر، قادر على تقديم معان ومعايير لكل الاعتبارات الخاصة بالحياة الفردية والجماعية على مدى الأزمنة والفصول، تحت رعاية رجل دين (الاكليرك) دائم الحضور، رجل دين يجسد سلطة الله فوق الأرض، لكن هذه الرعاية بدأت فى التصدع مع التحولات السريعة لحرب ١٩١٤ -١٩١٨[40]. لقد اكتشف الرجال الذين ذهبوا إلى جبهات القتال لسنوات طويلة، عوالم اجتماعية وثقافية مختلفة. لقد عرفوا تجربة عالم أحمق من خلال أوحال الخنادق، عالم مفرغ من الحقائق التى يؤمنها الدين. أثناء هذه الفترة أخذت النساء زمام الأمور فى إدارة حياتهن الاقتصادية، قمن بإدارة وتشغيل المزارع ووضعن موضع التساؤل كل القيم والمعايير البطريركية، على الأقل بشكل ضمني، تلك القيم والمعايير المفترض أنها تعبر عن نظام الخلق الإلهى نفسه والتى تعمل وفقا لها بشكل << طبيعى >> منظومات التراتب الاجتماعي، العلاقات بين الجنسين والعلاقات بين الأجيال تحت سلطة الدين. الحرب العالمية الثانية، إعادة إعمار ما بعد الحرب، ثم سنوات النمو التى تلت ذلك أنهت العزلة الاقتصادية للمنطقة الريفية، والتى عبرت خلال بضعة عقود من حالة تكرار العمل الروتينى المعتاد للنشاط الزراعى التقليدى إلى حالة العقلنة الاقتصادية الحديثة للزرائب الصناعية لتربية الماشية. التحديث السياسي، الاقتصادى والثقافى لهذه القرية فى مقاطعة بريتانيا يعرض، مثل طريقة المختبرات، مراحل التحديث الدينى الذى لا يؤدى إلى إخفاء الكاثوليكية، إنما يقود إلى تعديل جذرى لأشكال التمثيل والتعبير عن السلوكيات والعادات القديمة. يحدث هذا فى الوقت نفسه الذى يفرض نموذجًا معرفيًا جديدًا يرتكز على العقلانية العلمية والتقانة، وتتقدم فكرة الإمساك الفردى والجماعى بمصير العالم على

الشعور بالتبعية للماضى ولأنماط الحياة القديمة. يفقد رجال الدين قدراتهم المطلقة على إضفاء الشرعية على العالم بما هو عليه، وعلى إضفاء القدسية على مفهوم موحد للمعايير الأخلاقية والاجتماعية. المصادر والمراجع المشتركة تتعدد فى نفس الوقت الذى تتحول فيه المعتقدات والإيمانات الدينية إلى معتقدات فردية، معتقدات أصبحت مادة للاختيار فى ظل مجتمع لم تعد الكنيسة تتربع على عرشه. انتظار الخلاص فى العالم الآخر الذى كان يجعل من المعاناة والشقاء فى هذا العالم أمرا يمكن تحمله، يتلاشى لصالح الأمل المحدود المتجسد فى هذا العالم الدنيوى للوصول إلى النجاح والرخاء، للتمتع بصحة جيدة وتحقيق الذات. يحتل الدين مكانته << كنظام رمزى لتشييد عالم اليقين >> عبر النظرة الإنسانية المرتبطة بالإنجاز والكمال داخل العالم الاجتماعى والتى يسعى إلى فرضها، تلك النظرة التى تسمح لأولئك الذين يتبعونه بالتعبير عن احتياجاتهم وعن آمالهم وطموحاتهم وعن انتظارهم لحياة أفضل من تلك التى يعيشونها فى الوقت الراهن. فى هذا الانقلاب الثقافى الرمزى الكبير، تتفكك وتنهار الأطر المكانية-الزمنية للأنشطة الدينية. إن مفهوم الالتزام الدينى نفسه والخضوع للواجبات المفروضة، وهو المفهوم الذى لا ينفصل عن مفهوم الإجبار والخضوع (وبالتالى تحكم السلطة الدينية)، هذا المفهوم يفقد صلاحيته وقوته[41] . إذا كان عدد المؤمنين المواظبين على أداء الشعائر الدينية يقل ويتقلص، إلا أن معنى الممارسة الدينية بشكل خاص هو الذى يتغير، يتحول إلى اختيار لفرد يسعى إلى أن يؤكد وجوده كذات مؤمنة. هذا التحول نحو استقلالية الاختيار الدينى الذى ينتسب إلى تعددية الرؤى الدينية للعالم، هو مفتاح تعددية الاختيارات السياسية للكاثوليك. لكن << حرية الاختيار>> التى أكد جان مارى دونجانى Jean-Marie Donegani على أنها تحكم مع ذلك العلاقة بين رجال الدين وبين السياسة [42]، تغلف أيضا الاختيارات الأخلاقية للمؤمنين، بل وتؤثر حتى على طريقتهم فى النظر إلى الحقائق التى صيغت وتم تأكيدها من قبل

المؤسسات. إن << تركيب >> المعتقدات الذى اتضح منذ وقت طويل بفضل الدراسات الامبيريقية، يفرض نفسه حتى على المتدينين المواظبين على أداء واجباتهم الدينية بانتظام، أولئك الأكثر انتظاما والأكثر انخراطا واندماجا فى الهياكل والبنى الكنسية[43]. يؤسس الاعتقاد الدينى المعاصر ويرتكز بشكل كبير تحت رمز (شعار) نزعة نسبوية و<احتمالية> [44]. سيكون من الوهم الإشارة إلى الجدة المطلقة لهذا الوضع: فى الواقع، من المحتمل أن المؤمنين الكاثوليك كانوا <يتمسكون كما كانوا يتركون> العقائد والمعتقدات المدونة مسبقا من قبل الكنيسة طوال الوقت. الجديد حقا هو، تأكيد حق كل فرد فى الذاتية المؤمنة وفى الأولية المعروفة (بما فى ذلك من قبل جانب كبير من رجال الاكليرك أنفسهم) حول <أصالة> النهج الشخصى للمؤمن أكثر من الامتثالية والخضوع الدوجمائى للمعتقدات التى يجاهر بها. هذا التحول العميق لنظام مفهوم الحقيقة داخل المؤسسة الكاثوليكية نفسها، حتى وإن كان يتقدم بشكل غير متساو، إلا أنه يعدل من علاقة الانخراط والانتماء، المعلنة من زاوية المنظور المؤسسى للعميد لوبرا، ما بين انتظام ممارسة الشعائر الدينية وبين امتثالية وخضوع الانتماء المؤمن. حقيقة، إن هذه الصلة ليست مقطوعة تماما، كذلك يمكن إظهار أن المؤمنين الأكثر انتظاما فى أداء شعائرهم (الذين يذهبون إلى قداس الأحد بانتظام) يحتفظون بفرص أكبر للتعبير عن المعتقدات الأكثر امتثالا وخضوعا للعقيدة الكاثوليكية الرسمية. هذه <<النواة الصلبة>> من جماعة المؤمنين المنتظمين، تشهد كذلك على وجود تجانس نسبى تجاه مسألة الاختيارات السياسية، السلوكيات الأخلاقية، العلاقة مع المصالح المادية والثروة[45]. لكن انخفاض عدد هؤلاء المؤمنين المنتظمين فى حد ذاته يجعلهم يفقدون الوظيفة التقليدية التى تعتبر بمثابة معيار ومثال على الامتثالية والالتزام الكاثوليكى الذى خلع عليهم بواسطة الدراسات العديدة التى تمت حول الممارسة الدينية للفرنسيين. ثمة تعددية للعادات الدينية تسعى إلى تأكيد نفسها ولا يمكن لها بعد الآن أن تعالج ويتم

تناولها بدءا من مجرد تمثيل خطى << لمستويات الممارسة >>، التى ترجع بدورها إلى درجات ومستويات الانتماء والانتساب. لقد صاغت العديد من الدراسات تفكك الصلة الكلاسيكية القائمة بين الإيمان والانتماء[46]. لقد لاحظت أعمال أخرى التغيير فى طبيعة الهويات الطائفية (العقائدية) تلك التى تتحلل وتختفي، لكنها تعيد تشكيل نفسها ويعاد تحديدها وتعريفها [47]. إيمان، ممارسة، تأكيد ذاتى فى الانتساب إلى طريقة أو مذهب إيماني، كل ذلك يتناول أو يعالج اليوم كأبعاد متفرقة لا تندمج الواحدة منها مع الأخرى، أبعاد تلفظ بوضوح – عن طريق الاتحاد والتراكب بأشكال متنوعة – هويات دينية (وكاثوليكية) متعددة وقابلة للتغير والتشكل. فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، أتاحت الدراسات الميدانية الكبرى التى استلهمت من منهج العميد لوبرا، تحديث الشروخ والتصدعات، الثوابت والتحولات لعالم خورانى (كنسي) يعود إلى تنوع << حضارات المؤمنين>> التى ينتسب إليها. بعيدا عن إنكار أو تجاهل مميزات هذه الأعمال، على المقاربات الجديدة للحداثة الدينية جميعا أن تتحلى بالحذر التاريخي، بالدقة الامبيريقية، بالاهتمام بالمكان والامتداد الزمنى الطويل الذى يجب عليها أن تظل محتفظة دائما بالرجوع إليه دون أى تردد لكى يتم فهم الحاضر.

مراجع الفصل السابع

1- Revue propre du CNRS publiée avec le soutien de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, devenue en 1973, Archives de sciences sociales des religions.

(مجلة خاصة بالمركز القومي للبحوث العلمية تصدر بالتعاون مع مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية وتحولت منذ عام ١٩٧٣ إلى <<أرشيفات العلوم الاجتماعية للأديان>>.

2- H. Mendras,

كان ميندراس من بين طلاب لوبرا، أتم دراسة تحت إشراف لوبرا للحصول على دبلوم معهد الدراسات السياسية بباريس موضوعها : <<أبراشية نوفيس، ١٩٤٩ >>.

3- Archives de sociologie des religions, « Discours synthétique d'un récipiendaire », n° 29, janvier-juin 1970, p. 7-14.

4- Ibid., p. 9. (المصدر نفسه)

5- Ibid., p. 10.

6- L'appel de 1931 a été placé en tête du premier volume des Etudes de sociologie religieuse, vol. 1 : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises + biblio, vol.II : De la morphologie à la sociologie, Paris, PUF, 1955 et 1956. Chap. 1 : « Introduction à l'enquête », 1-24.

7- Ancêtre de l'Ecole des hautes études en sciences sociales :

قسم سابق على إنشاء مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية، تحول القسم السادس إلى مؤسسة للتعليم العالى وللبحوث المستقلة عن المدرسة التطبيقية للدراسات العليا وذلك فى عام ١٩٧٥. انظر :

J. Revel et N. Wachtel, Une école pour les sciences sociales. De la VI section à l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, CERF/Edition de EHESS, 1996.

8- Introduction à l'histoire de la pratique religieuse, Paris, PUF, 1942 et 1945.

9- On trouvera des précision sur le mouvement Economie et humanisme, fondé et animé par le P. Le Bret (op. cité.), dans le chapitre suivant, portant sur Henri Desroche.

10- M. Quoist, La ville et l'homme, Paris, ED. Ouvrières, 1952.

11- Cf. sa préface à une enquête de la revue catholique Lumen Vitae (Vol. III), 1948, n° 3, 633-644), reprise dans le second volume des Etudes de sociologie religieuse, sous le titre « Influence des milieux sur la vie religieuse ».

Conférence donnée dans le cadre du Séminaire « Approches classique en sociologie des religions », EHESS, 1995-1996.

Cette progression est bien mise en évidence dans le plan du second volume des Etudes : « De la morphologie à la sociologie », qui rassemble les plus importants de ces articles.

12- « Introduction à l'enquête », n° 5, Etudes de sociologie religieuse, vol. I, p. 3

13- Ibid. ; p. 5-6 :

نلاحظ بهذا الصدد اهتمام لوبرا بتوجيه أعمال البحث الميدانى والاستبيانات بشكل دقيق، نفس المنظور العملى التطبيقى يميز ما جاء فى المجلدين المخصصين "مقدمة فى تاريخ الممارسة الدينية فى فرنسا" وهما بمثابة مرجع عملى للبحوث الميدانية واللذان لم يفقدا أهميتهما بالنسبة للباحث الذى يباشر عملا بحثيا يتعلق بجماعة دينية محددة.

14- E. Léonard, « Travaux de sociologie religieuse sur le catholicisme français », Archives de sociologie des religions, n° 2, juillet-décembre 1956, 39-44, p. 40.

15- Etudes de sociologie religieuse, op. cité., p. 362-363.

16- « Sociologie religieuse et sciences des religions », Archives de sociologie de sciences des religions, n° 1, janvier- juin 1956, 3-20.

17- Ibid., p. 6.

18- Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France, op. cité., p. 102.

19- Etudes de sociologie religieuse, v vol. 1, p. 1.

20- Ibid.

21- Le Bras voulait dédier à Marc Bloch le volume L'Eglise et le village, qu'il ne put compléter avant sa mort et qui fut publié de façon posthume, L'Eglise et le village, Paris, Flammarion, 1976.

22- « Des enquêtes sur la pratique à une géographie religieuse de la France », Etudes de sociologie religieuse, chap. III, vol. II, 490-525. Cette étude fut publiée d'abord in Annales d'histoire sociale (Mémorial Marc Bloch), t. ? VII (1945), p. 102 s.

23- Cf. « Géographie électorale et géographie religieuse », Etudes de sociologie électorale, cahiers de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, colin, 1947 (44-66). Etudes de sociologie religieuse, vol. II, p. 526-545.

24- « Nuance régionales du catholicisme en France », Revue de psychologie des peuples, 1953, 1[er] trim., 12-23 ; Etudes de sociologie religieuse, vol. II, 546-557.

25- F.A. Isambert, compte rendu de L'église et le village, Archives de sociologie des religions, n° 42, juillet-décembre 1976, p. 255-256.

26- Histoire de la pratique religieuse en France, op. cité., chap. III.

27- Sur cette entreprise sociologico-pastorale de F. Boulard, cf. F. Boulard, Problèmes missionnaires de la France rurale, 2 vol, ED. du Cerf, 1945 ; Premiers itinéraires en sociologie religieuse, Paris, ED. Ouvrières, « Economie et humanisme », 1954 (preface de Gabriel Le Bras).

28- J. Petit, « Structure sociale et vie religieuse d'une paroisse parisienne »,(« avant propos » et notes de F.A. Isambert), Archives de sociologie des religions, n° 1, janvier-juin 1956, p. 71-127.

29- Cf. par ex., J. Labbens, La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise, Lyon, Institut de sociologie (Facultés canoniques), t. 1 , 1955 ; t 2, 1956 ; t3 (avec R. Daille), 1957 ; Y. Daniel, L'Equipement paroissial d'une diocèse urbain, Paris, 1802-1856, Paris, ED. Ouvrières, 1957.

30- F. Boulard, J. Remy, Pratique religieuse et régions culturelles, Paris, ED. Ouvrières, coll. « Economie et humanisme », 1968, p. 213.

31- F. A. Isambert et J.P. Terrenoire, Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France, Paris, Fondation nationales des sciences politiques/Centre national de la recherche scientifique, 1980.

32- F.A. Isambert, Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique, Paris-Tournai, Casterman, 1961 : « Christianisme et stratification sociale », Social compass, n° 9, 1962 : « Les ouvrières et l'Eglise catholique », Revue française de sociologie, 15/4 , novembre-décembre 1974.

33- Messés : participants à la messe recensés le jour de l'enquête.

34- F. Boulard, Problèmes missionnaires de la France rurale, op. cité.

35- Cf. E. Poulat, « Catholicisme urbain et pratique religieuse », Archives de sciences sociales des religions, 29, 1969, p. 96-117 ; et la réponse de F. Boulard et J. Remy, « Villes et régions culturelles : acquis et débat », ibid., p. 117-140.

36- « On aura beau manipuler dans tous les sens les variables et les variations de la pratique, en généraliser le concept par l'attention à toutes les formes de vitalité religieuse, jamais on n'en tirera ni le fait capital qui est à expliquer, ni même un embryon d'explication de ce fait : pendant des siècles, Dieu, le Surnaturel, le Ciel et l'Enfer, jésus fils de Dieu, les miracles, le diable, ont été des présuppositions absolues de l'Europe chrétienne, que n'entamait pas l'aberrance d'esprits forts ou de petits groupes. Et aujourd'hui non seulement d'absolues, elles sont devenues litigieuses, mais plus encore, même aux yeux des croyants, elles ont cessé d'apparaître comme le fondement nécessaire de l'ordre politique qui s'est institué et qu'ils acceptent. Le consensus social repose sur d'autres bases, sur un ensemble d'évidences devenues communes, qui s'est progressivement et péniblement constitué, et dont la révélation chrétienne, avec son histoire sainte s'est trouvée exclue à mesure ». E. Poulat, art. cité, 97-116.

37- Etudes de sociologie religieuse, p. 404.

38- Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France, op. cité. ; G. Le Bras enfonce le clou dans une note : « une fois de plus, insistons sur le caractère historique de notre enquête. Nous explorerons tous les siècles et donnerons autant de soin aux origines chrétiennes qu'à la période contemporaine qui n'est d'ailleurs point explicable sans une connaissance profonde du passé »

39- F.A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », Revue française de sociologie, n° 17, 1976.

40- Y. Lambert, Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours, Paris, Cerf, 1985. Voir également le dossier des Archives des sciences sociales des religions, n° 109, janvier-mars 2000, préparé sous la direction d'Y. Lambert, « Formes religieuse caractéristiques de l'ultre-modernité : France, Pays-Bas, Etats-Unis, Japon, analyses globales ».

41- Sur l'effacement de la figure du pratiquant comme figure centrale de la scène religieuse moderne, cf. D. Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999.

42- J.M. Donegani, La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1993.

43- Cf., entre autres études sur les croyances contemporaines, K. Dobbelaere et L. Voyé, « D'une religion instituée à une religion recomposée », in Voyé, Bawin, Kerkhofs et Dobbelaere, , Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 1990, Bruxelles, De Boeck/FRB, 1992, p. 159-238.

44- Y. Lambert, « Un paysage religieux en profonde évolution », in H. Rifault(éd), Les valeurs des français, Paris, PUF, 1994, p. 123-162.

45- D. Boy et N. Mayer, L'électeur a ses raisons, Paris, Presses de sciences po, 1997, chap. 3 : « Que reste-t-il des variables lourdes ? »

46- G. Davie, La religion des Britanniques, Genève, Labor et Fides, 1996.

47- R. Campiche, A. Dubach, C. Bovay, M. Krûggeler, P. Voll, Croire en Suisse (s), Lausanne, L'Age d'Homme, 1992.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

- Introduction à l'histoire de la pratique religieuse, Paris, PUF, vol. I : 1942 ; vol.II :1945.
- Etudes de sociologie religieuse, vol. I : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises + biblio, Paris, PUF, 1955 ; volII : De la morphologie à la sociologie, Paris, PUF, 1956.
- « Sociologie religieuse et sciences des religions », Archives de sociologie des religions, n° 1, janvier-juin , 3-20.
- L'Eglise et le village, Paris, Flammarion, 1976.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .